

# カマラシーラの唯識批判

と

## ダルマキールティの経量部説

——無自性論証の視座：tatsārūpya と tadutpatti——

森 山 清 徹

### 目 次

略 号

序

第一部 Kamalaśīla の仏教諸哲学批判と経量部説

総論 Kamalaśīla の諸哲学批判の視点としての経量部説

I. 形象真実論批判と経量部の認識論

I. I. 論難の視点

I. II. Śākyabuddhi の知と外界の対象（原子）とを峻別する理論

結 論

II. 形象虚偽論批判と経量部の認識論

結 論

III. Vaibhāṣika（三無為説）批判と経量部の認識論

結 論

IV. 資料, *Madhyamakāloka* 和訳研究

梗 概

和訳及び注

第二部 唯識説の分類と論難

I. Kamalaśīla の形象真実論・虚偽論批判とチベット宗義書（grub mtha'）における唯識説の区分

II. 『中観莊嚴論』における形象真実論の三区分

結 論

略 号

AAPV

Haribhadra: *Abhisamayālaṃkāra*lōkā *Prajñāpāramitāv-*

- yakhyā*, ed. by U. Wogihara.
- Bhk I Kamalaśīla: *Bhāvanākrama*, Minor Buddhist Text part I & II, ed. by G. Tucci 1978. Rinsen Book Company, Kyoto.
- BSGT BLO GSAL GRUB MTHA' par K. MIMAKI. ZINBUN KAGAKU KENKYUSYO · UNIVERSITÉ DE KYOTO, 1982.
- CGN *Grub paḥi mthaḥi rnam par bshag pa.*
- D The sDe dge edition, preserved at the Faculty of Letters, University of Tokyo.
- GTRCP *Le Grub mtha' rnam bzag rin chen phreñ ba de dKom mchog 'jigs med dbaṅ po* par K. MIMAKI. ZINBUN KAGAKU KENKYUSYO · KYOTO UNIVERSITY, 1977.
- JGN *Grub mthaḥi rnam bśad.*
- MAK *Madhyamakālaṃkāra-kārikā* of Śāntarakṣita.
- Māl *Madhyamakāloka* of Kamalaśīla. (P. No. 5287. Vol. 101. Sa143b<sup>2</sup>-275a<sup>4</sup>, D. No. 3887. Sa133b<sup>4</sup>-244a<sup>7</sup>)
- MAP *Madhyamakālaṃkāra-pañjikā* of Kamalaśīla.
- MAV *Madhyamakālaṃkāra-vṛtti* of Śāntarakṣita.
- P The Peking edition; The Tibetan Tripiṭaka ed. by Daisetz Suzuki, Tokyo-Kyoto 1954-1963.
- Part I Seitetsu Moriyama, The Yogācāra-mādhyamika Refutation of the Position of the Satyākāra and Alikākāra-vādins of the Yogācāra School. Part I: A Translation of Portion of Haribhadra's *Abhisamayālaṃkāralokā Prajñāpāramitāvyākhyā*, 『仏教大学大学院研究紀要』 No. 12. (1984).
- Part II idem, Part 2. 坪井俊映博士頌寿記念 『仏教文化論攷』 pp. 1-35.
- Pra Vṛ Kamalaśīla: *Āryaprajñāpāramitāvajracchedikā-ṭīkā*. (P. Vol. 96. No. 5216.)
- PV Dharmakīrti: *Pramāṇavārttika*.
- PVP Devendrabuddhi: *Pramāṇavārttikapañjikā* (P. Vol. 130.

- No. 5717. D. No. 4217. Che 1b<sup>1</sup>-326b<sup>4</sup>)
- PVT(Ś) Śākyabuddhi: *Pramāṇavārttika-ṭīkā* (P. Vol. 131. No. 5718. D. No. 4220. Je 1b<sup>1</sup>-328aa<sup>7</sup> Ñe 1b<sup>1</sup>-282a<sup>7</sup>.)
- SDNS (1)(2): 森山清徹, カマラシーラの Sarvadharmanīḥsvabhāvasiddhi の和訳研究 (1)(2) (仏教大学大学院研究紀要第9号1981. 3, 第10号, 1982. 3)
- TS, TSP *Tattvasaṅgraha* of Śāntarakṣita, *-pañjikā* of Kamalaśīla, ed. by S. D. Shastri.
- 戸崎(上)(下) 戸崎宏正『仏教認識論の研究』上巻, 下巻, 大東出版社, 1979, 1885.

## 序

Kamalaśīla, 及びその師 Śāntarakṣita は、究極的見解としての一切法無自性を証明するに、Dharmakīrti の論理学・認識論を活用し、自ら論証すると共に、当時、出揃っていた仏教内外の有力な諸理論、つまり外教、そして仏教内の Vaibhāṣika・経量部・唯識学派各々の哲学を逐次・論破し、一切法無自性へと導くことはすでによく知られているところである。<sup>(1)</sup>しかし、それら諸哲学を論破する方法として Kamalaśīla に一貫した立場があるのか否か、あるとすれば、それは具体的にどういったものであるのか、さらにはその点に関して具体的に Dharmakīrti をいかに踏襲しているのか、については、未だ明白であるとはいえない。この点の解明と合わせて形象真実論・虚偽論の再考を本稿は目的としている。

Kamalaśīla は、*Madhyamakāloka* (Māl) で経量部 (Sautrāntika)、瑜伽行唯識学派 (Yogācāravijñānavādin) の諸理論を因果関係 (kāryakāraṇabhāva) の成立の是非という同一テーマのもとに吟味検証している。かつそれは感官知 (indriyapratyakṣa) の問題として扱われている。<sup>(2)</sup>したがって、このテーマの、この領域を検討することによって、Kamalaśīla の他学派の諸哲学に対する論

(1) Yuichi Kajiyama; *Later Mādhyamikas on Epistemology and Meditation* (Mahāyāna Buddhist Meditation ed. by Minoru Kiyota 1978). 梶山雄一『シャーンタラクシタの批判哲学』(玉城康四郎編『仏教の比較思想論的研究』1978年4月 pp. 395-426.

(2) cf. 資料 Māl 和訳研究.

破の方法が解明され得ると期待される。その結論を先取りするならば、諸哲学批判の機軸となるもの、それは経量部の〈知の対象であるための二条件〉すなわち、tatsārūpya 〈それ(対象)との類似性〉及び tadutpatti 〈それ(対象)から生起すること・因果性〉の理論である。この tatsārūpya あるいは tadutpatti を視点として Kamalaśīla が諸哲学批判すなわち唯識学派の形象真実論・虚偽論さらには Vaibhāṣika の三無為説批判を展開している点を第一部で表わそう。なおまた後代チベットの宗義書 (grub mtha') で形象真実論を《多様不二論》《主客同数論》《一卵半魂論》の三種に区分し、そして形象虚偽論を二種——《有垢論》《無垢論》に分類する仕方は、Kamalaśīla, Haribhadra に、さらには Śāntarakṣita に溯源されることを第二部で示す。

## 第一部 Kamalaśīla の仏教諸哲学批判と経量部説

### 総論 Kamalaśīla の諸哲学批判の視点としての経量部説

Kamalaśīla が諸哲学批判の視点とする経量部説は以下の点に集約されと思われる。

外界の対象 (bāhyārtha) を承認しかつ有形象知識諸を提唱する経量部にとり、知がいかにな成立するか、換言すれば知の対象となり得るための根拠とは、1) 知がそれ(外界の対象)と似ていること (tatsārūpya) 及び、2) 知がそれ(外界の対象)から生起すること (tadutpatti) の二点である。そしてこの二条件を満し得る外界の対象とは、3) 〈積集した (sañcita) 原子 (paramāṇu)〉であり、またその対象とは、4) 〈自己の形象 (ākāra) を知に投入し得る原因であること〉<sup>(4)</sup>である。これら四点が Kamalaśīla が他学派批判の要とし、また論難の対象とする経量部の認識論の主要点である。便宜的に四点と言ったものの、

(3) 戸崎(出 pp. 37-39, p. 319-320 PV III (223) (224) fn (85). pp. 346-7 PV III (247) (248) fn (21). pp. 400-401 PV III (307)-(309). 戸崎(内 pp. 3-7 PV III (320) -(323). pp. 37-38, pp. 110-111 PV III (428) fn (22). 御牧克己『初期唯識諸論書に於ける Sautrāntika 説』(東方学第43輯) p. 80<sup>2-5</sup>. 資料 MāI 和訳研究 fn (131) (132).

(4) 戸崎(出 p. 41, p. 297 PV III (195). pp. 319-320 (223) (224), p. 346 PV III (247). 御牧克己, 前掲論文, pp. 90<sup>27</sup>-89<sup>1</sup>, 85<sup>12</sup>, 84 1) 2).

一つとして統一され整合しているというのが、その提言者——経量部説を展開する場合の Dharmakīrti の見解であることは言うまでもない。

しかし、この経量部の認識論に対する問題点を指摘し、批判的に克服しようとするのもその同じ Dharmakīrti 自身である。それは Pramāṇavārttika 現量章 (320)～(323) (435) において明らかである。<sup>(5)</sup> その点を戸崎宏正博士の御研究を基に筆者の責任において要約すると、

知と外界の原子とに類似性 (sārūpya) はあり得ない。なぜなら、その理由として、Devendrabuddhi は、PV III (321) を注釈する際、知と原子の間での一、多の矛盾が、つまり知における粗大な (sthūla) 形象は、単一な原子にもなく、諸原子の集合したものにも存在しない、と指摘している。<sup>(6)</sup>

また外界の対象を待つまでもなく、毛髪の知 (keśajñāna) や二重の知 (dvicandrajñāna) が、あり得るから、類似性 (sārūpya, tād rūpya) によって、知が外界の対象を認識するとは言い得ないこと。さらに等無間縁 (samanantarapratyaya) の知も、一瞬後の知の原因 (対象) ではあるが、等無間縁の知が、後の知に類似性 (sārūpya) をもたらすものではない。よって《類似性》は、対象の認識の根拠とはなり得ない。<sup>(7)</sup> しかし、経量部からの「等無間縁によつては、知覚 (anubhava) の確定 (viniścaya) はあり得ない」との反論に対

(5) 戸崎(下) pp. 3-7, pp. 110-119 PV III (428)-(436). 資料 Māl 和訳研究 特に [I. I. I] 及び [I. I. A]-[I. I. B] それらの fn. 参照。

(6) PVP. D220a<sup>2-4</sup> P258a<sup>2</sup>.

吟味すれば、[知と原子の間に] 類似性 (sārūpya) も存在するものではない、と述べられるから原子云々と言うのである。個々の原子を自体とする諸の対象の本性を、あるいは集合 (sāmagrī) の本性を [知に] 提供する (ārūḍha) のか、の何れかであると吟味しよう。

そのうち、まず [知は] 原子を自体とするものではない。というのは、知における粗大な (sthūla) 形象としてのその顕現も、個々の微細なもの (sūkṣma) [=原子] にあるのではない、そうであれば、自己の本性によって原子が類似性 (sārūpya) をもたらすのではない。[第二の選択肢の場合] 諸の [原子の] 集合 (sāmagrī) から [知に] 単一な本性が [もたらされる] のではない。一と多は矛盾するからである。粗大として顕現する知の知覚が、それら原子によってどうしてなされようか、[知の] 顕現と、どうして、それら [原子] が類似しようか。[知と原子は] 類似すること\*はない。[外界の対象は] 多であり、かつ原子を本性とするものであるからである。\*P により 'dra bar byed pa と読む。

(7) 戸崎(下) PV III (322)

(8) 同 (323) (435)

し、Dharmakīrti は《近接性 (pratyāsatti)》によって、その確定がある、と答論するのである。<sup>(9)</sup>さらに Dharmakīrti は、外界の対象は知の根拠とはなり得ず、知は自ら現われ (svayaṁ saiva prakāśate) 自らを認識する (dhīr ātmavedinī) と論じるのである。<sup>(10)</sup>

## I. 形象真実論批判と経量部の認識論

### I. I. 論難の視点

上述した Dharmakīrti や Devendrabuddhi による経量部の認識論批判——tatsārūpya, tadutpatti, ākāra を視点に追及する方法を踏襲し、唯識批判の際にもそれを適用するのが、Śāntarakṣita, Kamalaśīla, Haribhadra などである。

彼ら三者の唯識説批判は、[I] 形象 (ākāra) が真実な (tāttvika) ものである場合と、[II] 虚偽な (alika) 場合との二選択肢を設け、順に論破するのが常套手段である。<sup>(11)</sup>まず第 [I] の形象が真なるものと認めた場合については、次のような知と形象との間に存在する矛盾を指摘する。すなわち、

<sup>(12)</sup>知 (vijñāna) は、真実で (tāttvika) で、多なる形象 (anekākāra) と異質なものである (avyatireka) から、形象の本性の如くに、多なるものとなってしまうから、どうして [知は] 単一の性質のもの (ekatā) であろうか。またもし、知は、一時に知覚する性質のものである故、単一であると確定されるなら、その時、諸の形象は、単一の知 (ekajñāna) と異質なものである<sup>(12)</sup>いから、知の本性の如くに、単一となることは避け難い。

ここで指摘される、知と形象との間に存在する一・多の矛盾は、先に見た如く、Dharmakīrti が PV III (321) で外界の諸原子と知との類似性 (sārūpya) ——経量部が知の対象であるための条件として提出する理論——を論難する際に用いた論法である。<sup>(13)</sup>それは、Devendrabuddhi によって諸原子の集合と単一

(9) 同 (324) (325)

(10) (326)–(329), (430)ab 等。

(11) AAPV. p. 626<sup>15-16</sup>, MAK 45, MAV P61b<sup>4</sup> D65a<sup>2-3</sup>. cf. English tr. Part I. pp. 47<sup>20</sup>–48<sup>2</sup>. 同 fn (203). pp. 18–19. fn (32). 資料 Māl 和訳研究. Part II (IV, V), Part III (III, 2).

(12) AAPV. p. 626<sup>17-20</sup>. English tr. Part I. p. 48<sup>3-12</sup>. MAK, MAV との比定は、同 fn (204).

な知との不整合性として指摘されていた点からも一層確認される。<sup>(14)</sup>したがって Śāntarakṣita, Kamalaśīla, Haribhadra 三者の形象真実論批判の方法は、Dharmakīrti, Devendrabuddhi 等による経量部説批判つまり知と外界の原子との類似性 (sārūpya) に基づく認識論批判を適用するものである。このことが言い得る根拠をさらに示すならば、Kamalaśīla が、Māl で因果関係 (kāryakāraṇabhāva) の不成立を論じる際、感官知 (indriyapratyakṣa) を論難するに、tatsārūpya, tadutpatti に基づく経量部の認識論を批判しているが、<sup>(15)</sup>これは PV III (323)<sup>(16)</sup>と全く同質である。つまり Kamalaśīla は、Dharmakīrti による経量部説批判を踏襲し、Kamalaśīla 自身が経量部説批判を行う際にも、全く同じ論を展開しているのである。このことによって認識の成立の根拠として外界の原子を要請する必要のないことへと導き、唯識説——自己認識 (sva-samivedana) の理論を展開する伏線としていることも Dharmakīrti, Kamalaśīla 両者に共通している。<sup>(17)</sup>

外界の対象（原子の積集）を承認し、かつそれと知との類似性 (sārūpya) を認識成立の根拠とする経量部の理論を破す論法、つまり知と外界の対象（諸原子）との一・多の不整合性の指摘による論法を、認識成立の根拠を外界に求めず、知自体にのみ求める唯識説、取り分け形象真実論を論難する際にも適用するのが、前述の如く、Śāntarakṣita, Kamalaśīla, Haribhadra の方法である。これは、形象真実論の吟味に於ても「原子を吟味した場合に起ってきた誤謬 [つまり、一・多の矛盾] がつきまとうのである」と言明している点からも知られる。しかし、形象真実論の側からすれば、この論法には大いに問題があるわけである。つまり、外界の対象（諸原子）と知とは本質的に異なるものである。その峻別の根拠が、Śākyabuddhi によって mūrtatva, amūrtatva と示さ

(13) 知における粗大な顕現 (sthūlābhāsa) は単一な原子にも多となった原子にも存在しない。(321). 戸崎(下) pp. 5-6.

(14) fn (6) 下線部

(15) 資料 Māl 和訳研究 [I. I. I].

(16) fn (8). 戸崎(下) p. 7.

(17) PV III (326)-(329) 戸崎(下) pp. 9-13. Māl P202a<sup>7</sup>-203b<sup>3</sup>, D 184b<sup>7</sup>-186a<sup>2</sup>. 拙稿『カマラシーラの無自性論証とダルマキールティの因果論』（仏教大学研究紀要通巻第71号1987年3月）pp. 30<sup>2</sup>-34<sup>1</sup>.

(18) cf. (20).

れる。すなわち《外界の対象である原子は、具象的な性質 (mūrtatva) のものであるに対し、知は具象的でない性質 (amūrtatva) のものである。そして具象的な性質 (mūrtatva) のものは、必ず方分と部分の区別を有する。<sup>(19)</sup>》この論争の経緯を、まず [A] Śāntarakṣita, Kamalāśīla, Haribhadra の見解を示し、次に [B] Śākyabuddhi のものを検証することによって把握する。

[A]

<sup>(20)</sup> [汝 (Śākyabuddhi) が知は多であると承認するなら] 原子 (paramāṇu) を吟味した場合に起ってきた誤謬がつきまとうのである。

[反論]

諸の知は具象的でない性質 (amūrtatva) のものであるから、空間 (deśa) 的に形成された前後というものはない。それ故、どうして諸の知にとって原子のように、中央に位置するということがあらうか。

[答論]

そう [主張する] ことは、正しいが、それには、別の誤謬があるのである。空間的広がりをもって顕われる (deśavitānapratibhāsin) 諸の形象に、真実性 (satyatva) を追求している人 [Śākyabuddhi] は、諸の知が、空間的存在でないにもかかわらず、多 (bahu) である限り、[諸の形象と] 同様に、空間的広がりをもって存在しているもの (deśavitānāsthāna) として考えているのである。なぜなら、さもなければ、多なる知 (anekavijñāna) の生起を考えている場合であっても、同様に空間的広がりを生起して顕現しているもの (諸の形象) が誤っているなら、その時、多なる知 (anekavijñāna) の生起を想定することは、全く無益なことであろう。また、空間的広がりをもって存在している青などの顕現とは別な青などが知覚されるということは真実 (satya) ではなかろう。また、それ (空間的広がりをもって存在している青などの顕現) が虚偽な性質 (alikatva) のものである場合、別の何が、真実であらうか。したがって、この [主張] は一体何であるのか。

[反論]

(19) cf. (28).

(20) AAPV. pp. 627<sup>11-28</sup>, English tr. Part I. pp. 51<sup>2</sup>-53<sup>10</sup>. MAK, MAV, MAP との比定は、同 fn (208)-(213). 資料 MāI 和訳研究 [I. I. B. I. ⑥]



諸原子は、具象的なもの (mūrta) であるとはいえ、他方、知は具象的なもの (amūrta) である。この場合、どうして、それ (知) が、それ (諸原子) と全く同じ誤謬を犯すことになるのか。

〔答論〕

それ (知と諸原子に同じ誤謬を指摘すること) は誤りではない。というのは、〔経量部によっては〕間隔をおかずに、単一なものとして顕現しているその青などは、まさしく原子を本体としているものである、と理解される。別の〔唯識派〕によっては、認識を本性 (saṃvidrūpa) としている〔と理解される〕。そういったことは、名称のみ (nāmamātra) に過ぎないと斥けられる。一方、空間的に間隔をおかずに存在することを特徴としているもの〔多なる知と諸原子〕に区別はない。また、同じ誤謬をもたらすことは、名称のみの作用によって作成されたものではなく、むしろ、空間的に間隔をおかずに存在していることによって形成されたそれ(同じ誤謬)が、また、名称のみにによって区別された〔両方の〕事柄にも、あるのである。したがって、どうして、〔多なる知と諸原子とに〕同じ誤謬がないであらうか。<sup>…20)</sup>

瑜伽行中観派の仏教内の他学派批判の特徴は、経量部の認識論、原子論批判と唯識 (形象真実論) 批判を一括して扱い、同一の観点——tatsārūpya を視点として破するところにある。<sup>(21)</sup> この点は Jñānagarbha, <sup>(22)</sup> Śāntarakṣita, Kama-

(21) cf. 資料 Māl の和訳研究, Part I. II. English tr.

(22) Jñānagarbha の Satyadvayavibhaṅga Kārikā 35ab に対する自注 Vṛtti (D. 13b<sup>1-7</sup>) を Śāntarakṣita のその Pañjikā (D. 47b<sup>4</sup>-48b<sup>2</sup>) を参照して訳出する。〈 〉は Pañjikā により補ったもの、

他の者にとって、實在 (bhāva) のままに、比喩的表現 (prajñapti) が〔設けられるという主張〕は不合理である。(35ab)

あらゆる比喩的表現は、顕現 (ābhāsa) するがままに起こってくる、というこのことは、そのようであると知らなくてはならない。〈それ故に、實在を認め、無自性との見解とは別な〕實在論者の見解に関して、實在のままに比喩的表現〔が設定される〕ということは〈論理的にも不合理である。〉

〈〔反論〕 何故に、不合理であるのか。〉

〔答論〕 〈實在の本性は〉〔知に〕顕現しない故。論理的に不合理である。知そのものには〈外界の対象は實在すると主張する者〔＝経量部〕の見解に基づく〉原子 (paramāṇu) とく唯識派の見解に基づく〉無二 (advaya) なるものの實在性は顕現しない。

〈彼ら (唯識派) の考えでは、知それ自体、實在性、つまり所取・能取 (grāhyagrāha-

ka) それ自体を欠いていることが無二 (advaya) というのである。〉

〈〔反論〕 〔實在性が〕 顕現しなくとも、我々〔唯識派〕は、それ〔無二なる知〕によって比喩的表現 (prajñapti) が起こってくる、と考える。〉

〔答論〕 顕現しないものに、比喩的表現はない。

〈〔反論〕 顕現したものによって、比喩的表現が起こってくる。〉

〔答論〕 顕現したものも、實在性それ自体ではない。

〈〔反論〕 何故に、〔顕現したものも〕 實在性そのものではないのか。〉

〔答論〕 〔なぜなら〕 積集した (sañcita) 〔諸原子〕も二〈〔所取・能取〕も實在ではないからである。比喩的表現 (prajñapti) が、この二〈〔所取・能取の〕二と積集した〔諸原子の〕兩者〉から〔起こって〕くるのであれば、この兩者〔所取・能取の二と積集した諸原子〕も、決して實在ではない。顕現したままにも、それ〈實在〉が確定されないなら、何故に、〈實在と確定されない〉そういったものに、比喩的表現がないのであるか。

〈比喩的表現 (prajñapti) が、確定の前提となっているからである。それ故に、我々〔瑜伽行中観派〕が、實在のままに、比喩的表現〔が設定される〕と〔汝等によって想定されていることは〕論理的に不合理である、と主張 (pratijñā) することは、正しいことなのである。

先に、「顕現したままにも、それ〈實在〉は確定されない」ということを認めてから、述べているのである。

さて、顕現 (abhāsa) 自体にも疑惑 (saṃdigdha) がある故)

〈〔反論〕 何故に、誓いを立てなくてはならないのか。〉

〔答論〕 顕現というものも信憑性がないからである。〈確定がないから、というのが疑惑である。先に實在の本性を認めてから、實在のままに比喩的表現が〔設けられる〕ということは、論理的に不合理であると言うのである。さて、實在性自体も無なるものであるから〉實在性は不合理であるからである。〈したがって、〔實在のままに〕比喩的表現〔が設定される〕とする〔汝等の想定は〕論理的に不合理である。

〔反論〕 どうして、不合理であるのか。

〔答論〕 〈實在を証明する〉確実な認識方法 (pramāṇa) がないからである。プラマーナによって拒斥 (bādha) されるからでもある。また實在性は不合理でもあるからである。

〔反論〕 それは、どうしてであるのか。

〔答論〕 論理的必然性から述べる (35d) と答える。

〈不合理であることは、無形象云々によって道理を述べ終っている。拒斥ということは、多によって単一な實在は作られない、云々と論理によって述べ終っている。以上のことの成立から〉したがって、實在性が存在しているとしても、顕現するままに比喩的表現を設けることによって、それ〈實在性〉に執着することは、誰にも不必要なことである。

〈無自性 (niḥsvabhāva) は、事実、論理 (yukti) を具えており、プラマーナによっても拒斥されないし、比喩的表現も、顕現のままにあり得るから、それ故、汝が、實在性に執着することは、無意味さを増大させる (upabṛmhaṇa) 根源を認めさせるだけにすぎない。〉

自己の見解に執着することによって何がなされようか。人が頑たくなって、誤謬性を知らないでいて、自己の見解とは、一体何であらうか。自己の見解に執着してい

laśila, Haribhadra)と継承されており、その意味で、瑜伽行中観派(Yogācāra-Mādhyaṃika)の特色を示す他学派の理論を糾弾する方法とみてよい。これに対し、積集した諸原子を外界の対象として承認し、かつ有形象知識論を展開する経量部の認識論に向けられた論難が、そのまま、外界の対象を承認することなく、知のみにおいて、認識の成立を理論立てる唯識派の認識論にも適用されることについて、異議を唱えるのは、取りも直さず、唯識派、具体的には Śākyabuddhi である。つまり、外界の原子に向けられた矛盾の指摘は、知自体には及ばない、というのが唯識派の反論である。それは mūrtatva, amūrtatva に基づく外界の原子と知との峻別を根拠としている。

## I. II. Śākyabuddhi の知と外界の対象(原子)とを峻別する理論 Dharmakīrti の PV III (211)<sup>(23)</sup>

「粗大な顕現(sthūlabhāsa)は、対象(artha)にも、知(jñāna)にもなく、その(粗大な顕現の)本体(tadātman)は、単一である点で否定されるから、また多である点でもあり得ないから」と、つまり一という点でも、多という点でも粗大な顕現はあり得ない、ことを根拠に、粗大な顕現が、対象にも知にも

でも、論理的に吟味を開始することによって、論理的にもたらされた事柄は、正しいものである。——中間偈

筆者には文意不明なところ(~~~~部)もあるが、理解し得た限りのことを示す。

ここでの外界実在論者とは外界として諸原子の積集(sañcita)を考えるものであり、また唯識派特に形象真実論とを同一の観点から論難の対象としている点からも、経量部であると考えてよいと思われる。したがって Jñānagarbha は、SDK 35 で、積集した諸原子を外界の実在と想定する経量部の理論と、唯識派の所取・能取の二形象を欠いた無二知の理論を祖上にのせ、両理論を、比喩的表現(prajñapti)とし、それらが、実在を前提としているものではなく、逆に、prajñapti が実在の確定の前提となること、つまり、prajñapti に基づく、実在の確定は、論理的に不合理であると論じるのである。すなわち、それら、(積集した諸原子と無二知)の実在を証明する pramāṇa がないこと、また pramāṇa によって、それら実在論が拒斥されるからである。また Śāntarakṣita によれば、拒斥は、多(=prajñapti, 外界の積集した諸原子、多形象)によって、単一な実在は作られない、という因果関係の不成立の指摘によってなされることが示されている。

Kamalaśīla の場合と同様、Jñānagarbha, Śāntarakṣita の場合も、経量部と唯識派の形象真実論とを、多→一の不整合性を視点として、つまり sārūpya の観点から、それら両派の理論を論難していることが知られる。

(23) 戸崎(出) pp.311-312.

存在しないことを述べている。Devendrabuddhi と Śākyabuddhi は、粗大な形象の顯現が、単一としても、多としてもあり得ないことを、原子 (paramāṇu) が、単一でも、多でもあり得ない、という原子批判を通じて論じている<sup>(24)</sup>。そして、この原子批判が、知に関しても適用されるわけである。このことが可能となることは、外界の原子と知との間に類似性 (sārūpya) が成立するという経量部の認識論に立脚していることを意味すると思われる。そこで、PV III (211) に関する筆者の理解を示せば、〈知は原子の積集を対象とする〉〈知は外界の対象との類似性 (sārūpya) を有する〉<sup>(25)</sup>ということを認識成立の根拠とする経量部の認識論を sthūlabhāsa を巡って論難している<sup>(26)</sup>と考える。したがって、〈多なる顯現を有した知が単一であり得る〉ことを示すために Śākyabuddhi によって、唯識説として、mūrtatva, amūtatva を根拠とする外界の対象 (原子) と知とを峻別する理論が提言される。この原子と知とを峻別する理論こそが、唯識派にとっての外界の原子に対する批判は、知には及ばないと言明し得る根拠なのである。このことによって、唯識派は〈外界の諸原子の積集 (sañcita) が知の対象である〉との経量部の認識論の欠陥から回避されることが出来、〈知のみが実在である〉との主張が保持され得るのである。その Śākya-

(24) PVP D193b<sup>4-5</sup>.

諸の原子という物質 (rūpa) に〔粗大な顯現は〕ないし、個々の原子に対して、何らかの知が粗大に顯現している形象を有するのではない。〔原子の〕集合 (sāmagri) したもののにも、その単一な本性が存在しないのなら、どうして知に〔原子との〕類似性 (sārūpya) があろうか。

PVṬ(Ś) D202b<sup>6</sup>-203a<sup>3</sup>.

もし、原子を把握させると言われる知にとって、粗大な (sthūla) 形象の顯現というものが、迷乱 (bhrānti) であるなら、どうして、その (粗大な) 形象を有する知が、原子を対象としようか。……原子の形象を有する知は、いかなる賢者 (tshu rol ma mthoñ pa) によっても、正しいものとして知られることはない。したがって、原子 (paramāṇu) は、直接知覚 (pratyakṣa) の対象ではないし、推理 (anumāna) の対象でもない。……

粗大な形象は、一・多の点で吟味に耐えないから、勝義としては無存在であることが、勝れている。この原子の本性は、上述された〔粗大な〕形象によって全く知覚されない、……

(25) 岩田孝氏は『Śākyamati の知識論』(*Philosophia*, 1981. No. 69. p. 150<sup>10-11</sup>, p. 144<sup>6-7</sup>) で「知の相が外境の相と同様な方法で〔1〕式《離一非一論証》にて否定されることは、知の相も外境の相と同じ特性を持つことを前提とする。」と述べておられる。

(26) cf. fn (3) (4).

(27) cf. fn (28).

buddhi の見解の具体的な典拠を示すならば、

[B]

<sup>(28...</sup> 以上のように述べる〔知に関する粗大な顕現の単一性を批判する〕その者によっても、必ず、原子 (paramāṇu) は、具象的なもの (mūrtatva) であると認められなくてはならない。具象的でないもの (amūrtatva) は、原子としての性質を有するものではあり得ないからである。さもないければ（具象的でないものが、原子の性質を有するなら）心 (citta) と心所 (caitta) の両者についても、原子としての性質があると、何故、考えないのであるか。具象的なもの (mūrtatva) であれば、必ず方分 (dīś) と部分 (bhāga) の区別がある。方分と部分の区別を欠いているものも、知 (vijñāna) の如くに、具象的な性質のものとして、あり得ないからである。方分と部分の区別を有するなら、また部分を具えているものである。それ故に、〔部分を具えた具象的なもの (mūrtatva) は〕一・多の点で吟味に耐え得ない性質のものであるから、粗大な (sthūla) ものの如くに、原子 (paramāṇu) に関しても、拒斥 (bādhā) があろう。このことも、世親 (Vasubandhu) 等は「諸の偉大な力によって、制圧されている。それ故、外界の対象 (bāhyārtha) は実在ではない」〔と述べている〕。

.....

菩薩 (bodhisattva) は諸法無我を知ることによって〔所取・能取の〕二を離れた自己認識 (svasaṃvedana) のみこそが〔実在であると〕<sup>...28)</sup>知る。

## 結 論

要するに、形象真実論（者）の意図は amūrtatva, mūrtatva を根拠に、知と外界の対象（諸原子）との間で論難された、類似性 (sārūpya) に基づく経量部の認識論の有する欠陥——一・多の不整合性——は、形象真実論には及ばないということである。換言すれば、外界の対象に関しては、多でありかつ単一であり得ないが、知についてはそれがあり得ることを証明しようとする。しかし、Śāntarakṣita, Kamalāśīla, Haribhadra は、知と諸原子との峻別を有効な

(28) PVT(Ś) D203a<sup>4</sup>-b<sup>1</sup>.

ものとは認めず, sārūpya に基づく経量部説批判が, そのまま形象真実論批判にも充当されることの正当性を論じる。つまり, 多である限り空間的拡がりをもって存在している点で, 原子と知は区別されないわけである。さらにこの sārūpya に基づく論難法は, citrādvaita 〈多様不二〉論批判にも適用される。なぜなら citrādvaita 論が, 一・多の不整合性を焦点として論難されているからである。逆に言えば, sārūpya に基づく一・多の不整合性の指摘を視点として citrādvaita 理論が論難される限り, Śāntarakṣita, Kamlaśīla, Haribhadra が, citrādvaita 理論を形象真実論として対処していることが知られる。なぜなら, その理論が, 知と形象との異質であること, つまり形象は虚偽 (alika) であるが, 知のみを真であると主張する形象虚偽論に含められるものならば, sārūpya に基づく, 知と形象との間の一・多の不整合性を指摘することによって批判を加えても無意味となるからである。したがって, 経量部の認識論, tatsārūpya を視点とする, 知と形象との一・多の不整合性の指摘が, 形象真実論批判の主軸であることが, 確認されたと思われる。

## II. 形象虚偽論批判と経量部の認識論

経量部の認識成立の根拠——類似性 (sārūpya)——を承認した場合の矛盾, 一・多の不整合性が形象真実論の場合にも付随する, というのが Śāntarakṣita, Kamalaśīla, Haribhadra の論法であった。してみれば, この経量部説と形象真実論に共通する認識論上の欠陥は, 知と形象との異質なことを, 換言すれば, 類似性 (sārūpya) を承認しない形象虚偽論の場合には充当しないわけである。しかし, 「外界にあるが如くに顕現する青などの知覚は知の形象によってではなく迷妄 (moha) による」<sup>(31)</sup> と主張する形象虚偽論に対しては, Kamalaśīla は, 逆に「類似性 (tadrūpya) 以外に対象を把握させる手だてはない。〔対象

(29) AAPV. pp. 628<sup>7</sup>–629<sup>9</sup>. English tr. Part I. pp. 54<sup>16</sup>–58<sup>25</sup>.

(30) Part I. pp. 21–23. III. A. A. Refutation of the view of CITRĀDVĀYA. p. 36. II. 1. B. cf. 小村守:『中観莊嚴論』にみられる形象真実説(印度学仏教学研究, 第三十三卷 第一号, 昭和59年12月, p. (74) IV)  
一郷正道氏の見解は筆者と小林氏のもの異なる。cf. fn (218).

(31) AAPV. p. 633<sup>4–5</sup>. English tr. Part II. p. 31<sup>10–14</sup>. AAPV と MAV, MAP との比定は同, fn (135).

との] 類似性以外に [知に] 形象が確定されるなら、過大適用の過失 (atiprasaṅga) となってしまうからである。けれども類似性を起こすことのみによって、知には作用があると理解される」<sup>(32)</sup>と經量部説を展開することにより、批判の要としている。

さらに、もう一つの經量部の認識成立の根拠〈それから生起していること (tadutpatti)〉を論拠として、形象虚偽論批判が展開されている点を検討してみる。

#### [形象虚偽論者の反論]

<sup>(33)...</sup>  
陽炎 (marici) などにおいて水などの形象 (jalādyākāra) は、実在しているものではない (asat), けれども, [水は] 認識されるから [非実在な形象からは、一次的、二次的何れの認識も成立しないという推論式の立証因は] 不定 (anaikāntikatva) に他ならない。

#### [答論]

[その見解は正しく] ない。なぜなら、その場合でも、水などの形象が内にも外にも存在しないのなら、その時、それ (水などの形象) は全く非実在である (atyantāsat) から、どうして [水が] 認識されようか。したがって批判となるところは [先の、形象は非実在であっても認識は成立し得ると主張する場合と] 同じである。結合関係 (pratibandha) によって知覚されるということも言われてはならない。というのは、諸の形象 (ākāra) には、知の本性 (jñānasvabhāvatā) [＝実在性] が存在しない [にもかかわらず] 知の如くに実在するもの (sattva) となってしまうからである。またもし、 知に形象の本性 (ākārasvabhāvatā) [＝非実在、虚偽であること] が認められるなら、その時、知は形象の如くに非実在 (asattva) となってしまう。また知から諸の形象は生起しない、無なる本性のもの (nirūpa) [＝形象] に 生ぜしめられるべき本性 (janyarūpa) はあり得ないからである。諸の形象

(32) AAPV, p. 633<sup>8</sup>–10. English tr. Part II, pp. 31<sup>18</sup>–32<sup>4</sup>. AAPV と MAP との比定は同, fn (137) (138). cf. PV III (428)cd 戸崎<sup>(7)</sup> pp. 110–111. 同 fn (21) (22). 本稿 fn (5).

(33) AAPV, pp. 630<sup>16</sup>–631<sup>2</sup>. English tr. Part II, pp. 23<sup>28</sup>–25<sup>13</sup>. AAPV と MAK, MAV, MAP との比定は同. fn (115)–(120).

からも知は〔生起〕しない。諸の形象は虚偽な性質 (alikatva) のものであるから、効果的作用の効力 (arthakriyāsāmarthya) を欠いているからである。また、それを自体とすること (tādātmya) とそれから生起すること (tadutpatti) とは別に必然的關係 (sambandha) は存在しない。

したがってまた、

AにはBとの結合關係 (pratibandha) がない、そのAが認識されている時、決してBは認識されない。例えば、知自体が認識されている場合の石女の息子のように。(必然性)

知と共に認められる諸形象には、それ(知)を自体とすること (tādātmya) とそれ(知)から生起すること (tadutpatti) の何れとも、存在しない。(所属性)

〔結論〕ゆえに、知と共に認められる諸形象は、決して認識されない。〕

〔この推論式は〕能遍の無知覺 (vyāpakānupalabdhī) 〔を根拠とするものである。〕必然的關係 (sambandha) の存在しないことについては、先に述べ終っているから、立証因は不成 (asiddhata) ではない。立証因が、同品に存在するから、相違 (viruddhata) でもない。〔必然的關係がなくても認識されるなら〕あらゆるものが認識されることになってしまうから、立証因は、不定 (anaikāntikatā) でもない。したがって、またこの〔虚偽な〕形象というものは知と同時 (samānakāra) に存在する故、汝によって構想されたもの (parikalpita) <sup>…33)</sup>である。……

〔形象虚偽論者の反論〕

<sup>(34-)</sup>迷乱 (bhrānti) のその本性そのものが、虚偽な形象 (alīkākāra) を頭わすもの (saṁdarśana) なのである。したがって、形象は非実在 (asat) ではあっても、迷乱によって、認識 (saṁvedana) が起ってこよう。

〔答論〕

その〔見解〕も正しいものではない。というのは、迷乱 (bhrānti) という言葉で〔1〕迷乱を生起する習気 (vibhramotpattivāsanā) は、原因 (hetu) と

(34) AAPV. pp.631<sup>25</sup>-632<sup>28</sup>. English tr. Part II. pp.27<sup>20</sup>-29<sup>4</sup>. AAPV と MAK, MAV, MAP との比定は同. fn (128)-(131).



してある知 (jñāna) の状態にあることを意味しているのか、あるいは [2] そのような習気を根源として、迷乱したものが、結果 (kārya) としての知 そのものを意味しているのか。

そのうち [I] 第一の主張の場合、諸の〔虚偽な〕形象 (ākāra) には、その原因 (である習気) との間に、結合関係がないから (apratibaddhatvāt) それ (原因である習気) から、それら (諸の形象) の認識 (saṁvedana) が [生起することは] 不合理である。〔習気から虚偽な諸の形象が生起するというなら〕過大適用の過失 (atiprasaṅga) となるからである。また、〈それ (習気) から生起すること (tadutpatti)〉を特徴とする結合関係 (pratibandha) が [習気と諸の虚偽な形象との間に] まさしく存在する、ということも不合理である。以前の如くに [諸の形象は] 他に依存する性質 (paratantratva) のものになってしまうからである。

[2] 第二の主張の場合も、その場合も、〔虚偽な〕諸の形象 (ākāra) にとって存在している結合関係 (pratibandha) とは、それ (知) を自体とすること (tādātmya) を特徴とするものであって、それ (知) から生起すること (tadutpatti) を特徴とするものではない。それ (知と虚偽な諸形象) は、同時に (samānakālam) 知覚される性質のものであるから、また、同時に存在する [知と虚偽な諸形象] とに因果関係 (hetuphalatva) があることは不合理であるからである。したがって、また迷乱の如くに (bhrāntivat) それ (知) と別ではない (avyatireka) から、〔虚偽な諸形象は〕他に依存する性質 (paratantratva) のものになってしまうことは避け難い。したがって、それ (汝の主張する虚偽な諸形象と) は、いかなるものであるのか。<sup>…34)</sup>

ここでの形象虚偽論に対する論難の方法は、虚偽な諸形象と知とを同時存在と規定し、同時である限り、その両者の間に存在し得る必然的關係とは、〈それを自体としていること (tādātmya)〉以外にはなく、異時な事物の間に存在し得る必然關係〈それから生起すること (tadutpatti)〉はあり得ないわけである。しかしながら、知と虚偽な諸形象との間に tādātmya を認めることは自己矛盾となる。つまり、この形象虚偽論にあっては、知と形象との異質であること、すなわち、知のみが真であり得るが、形象は常に虚偽であるから、その両

者にとって同一性の関係 (tādātmya) はあり得ないからである。もし、その関係を承認するなら、両者とも真となるか、虚偽となるかであり、その見解の不整合なることを露呈することになる。仮に、その両者に因果関係 (tadutpatti) を認めたとしても、虚偽であることをその本性とする (alikatva) 諸形象に知を生起し得る効果的作用の効力 (arthakriyāsāmartha) があるとは認められないし、他方、真なる知が、虚偽なる(非實在なる)諸形象を生起することも矛盾であるから、tadutpatti なる関係も、両者の間に認め得ないわけである。以上が、前半部<sup>(35)</sup>での形象虚偽論に対する論難であるが、後半部<sup>(36)</sup>では、「迷乱 (bhraṇti) により虚偽な形象が生起する」という唯識派としての教義的な色彩をより帯びた形象虚偽論に対し、迷乱とは〔1〕習気 (vāsanā) を因としているのか〔2〕結果としての知自体であるのかと二種の選択肢を設けて追及が展開されていた。〔1〕の場合、〈習気 (vāsanā) (＝迷乱した知) から虚偽な形象が生起する〉という関係性 (pratibaddhatva) が認められない。また虚偽な形象に〈それ (習気) から生起すること (tadutpatti)〉という関係も認められない。もし承認するなら、虚偽な形象は依他起性 (paratantratva) となり、虚偽 (alika) ではないことになってしまう、と論難されていた。

〔2〕の場合、習気 (vāsanā) から迷乱した知 (＝虚偽な形象) が生起する、ということであるが、迷乱した知と虚偽な形象との間に存在する関係 (pratibandha) とは、同一性の関係 (tādātmya) であり、因果関係 (tadutpatti) ではない。またその両者は同時に存在する性質のものである故、原因・結果という関係 (hetuphlaatva) もあり得ない。さらに、虚偽な形象は知と別でない (avatiireka) 故、知に依存する性質 (paratantratva) のものとなる。

要するに、形象虚偽論に対する論難の主眼点は、

- 1) 虚偽な形象と知との間に、tadutpatti なる関係を求め得ないということである。その関係を認めれば、形象は他 (知) に依存する性質 (paratantratva) のものとなり、虚偽 (alika) とは言い得なくなる。
- 2) ではその両者 (知と虚偽な形象) に tādātmya の関係を認めるとすれば、

(35) 本稿 fn (33).

(36) 本稿 fn (34).

それらはまた同時存在であるから、なおさら因果関係 (hetuphalatva) はあり得なくなる。さらに虚偽な形象は知と別でない故、他 (知) に依存する性質 (paratantratva) となるという自己矛盾を来す。

## 結 論

形象真実論批判のポイントは、知と形象との間に、類似性 (sārūpya) を認めれば、両者の間に、一・多の不整合性を招く、という点にある。

それに対し、形象虚偽論批判のポイントは、知と形象との間に、因果関係 (tadutpatti) は存在し得ないことを指摘する。虚偽なるものは、真なるもの (知) から生起されもせず、真なるもの (知) を生起することもない、つまり arthakriyāsāmartha を有するとはいえない。もし因果関係を認めれば、形象は依他起性となり、形象真実論と変わらなくなるからである。他方、同一性の関係 (tādātmya) を認めれば、なおさら、その両者に原因・結果という関係 (hetuphalatva) はあり得ないし、また、両者とも真となるか、偽となってしまう。<sup>(38)</sup>

このように、形象真実論・形象虚偽論に対する論難の方法として、経量部の認識成立の理論 <tatsārūpya> と <tadutpatti> とを視点とし、論破されることが知られたと思う。

Śāntarakṣita, Kamalāśīla, Haribhadra は Dharmakīrti を踏襲して、その経量部の理論自体を破すると共に、唯識学派の理論を破する場合には、その同じ経量部の理論を主軸として活用するのである。

### III. Vaibhāṣika (三無為説) 批判と経量部の認識論

<sup>(39)...</sup>

あらゆる効力を欠いているものは非実在 (avastu) である。例えば、石女の息子 (vandyāputra) などのように。(必然性)

自在天 (Īśvara) など、常住であると言われる全てのものも、同様 (効力を

(38) 拙稿『カマラシーラの無自性論証とダルマキールティの因果論』(cf. 本稿 fn (17)) p. 47 下線部。

(39) Māl P221b<sup>6</sup>-222b<sup>6</sup>, D201a<sup>6</sup>-202a<sup>3</sup>. この Vaibhāṣika の折減等の三無為説に対する論難は SDNS (1) [I. B. 2. 1. 2] pp. 80<sup>7</sup>-83<sup>11</sup> でも展開されている。cf. MAK. 3-8.

欠くもの)である。(所属性)

[自在天など、常住であると言われる全てのものも、非実在である。(結論)]

その(常住なもの)が、繼時的及び同時的に(kramayaugapadyam)効果的作用(arthakriyā)をなすということは、矛盾するからである。(常住なものは)あらゆる効力(sāmarthya)を欠くものであると以前に論じ終っている。それ故に、同品(sapakṣa)にあり得るから、この能証(hetu)は、不成立(aiddha)でもないし、相違(viruddha)でもない。[効力を欠くものが、実在であるなら]石女の息子等も、まさしく実在(vastu)となってしまうから、不定(anaikāntika)でもない。

すなわち、あらゆる効力を離れているこのことこそが、非実在の特徴であ  
(39a) って、それ(あらゆる効力を離れていること)は、無為(asaṃskṛta)についても存在するから、これ(無為)が、どうして実在するものであろうか。

(39b) したがって、あらゆる効力を欠いていて、石女の息子等と区別のない(aviśiṣṭa) 択滅(pratisaṃkhyānirodha) などについても、実在であると構想する者達[Vaibhāṣika]のその思惟(kalpanā)は不合理である。その(択滅など)には、それにとつての何らの原因も存在しないからである。というのは、もし、その択滅などが、ある人の知(vijñāna)の対象であるなら、その時、その人は、必ず、その(知の)原因が、存在すると認めてなくてはならない。  
(39b)

(39c) 原因でないものは、対象(artha)としての性質は、あり得ないからである。

特定の原因こそが、自己の形象(ākāra)を授けること(gtod pa, arpaṇa?)  
によって、知に利益を与える場合、対象であると言われる。<sup>(39c)</sup>さもなければ<sup>(39d)</sup>

(39e) (知に利益を与えないならば)それ(択滅など)の常住性(nityatva)が、崩れてしまう。それ(択滅など)は、世俗としても、繼時的および同時に

(39a) PV III (50) 戸崎(山) p. 119.

(39b) SDNS (1) pp. 81<sup>10</sup>-82<sup>1</sup>. Tibetan Text 同 p. 98<sup>13-22</sup>.

(39c) SDNS (1) p. 82<sup>1-4</sup>. 同 fn (62). Tibetan Text 同 p. 98<sup>22-25</sup>.

ここに言明されるものは、経量部の対象であるための二条件である。PV III (224) (247) (248).

戸崎(山) p. 320, 346-7. 本稿 fn (3), (4).

(39d) SDNS (1) Tibetan Text p. 98<sup>26</sup> により de lta ma yin na と読む。

(39e) SDNS (1) p. 82<sup>5-16</sup>. Tibetan Text pp. 98<sup>26-99</sup><sup>13</sup>.

効果的作用をなすことは不合理であるからである。もし、それ（択滅など）が、利益を与えなくとも、その知によって、知らるべき本性のものであるから、対象であると考ええるなら、その時、その知によって知らるべき本性が、引き続きなら、その知も、それ（対象である択滅など）と類似している (tat-sārūpya) ものとして引き続きから、常住なものとなってしまうであろう。

もし、引き続かないなら、その常住性が崩れることになる。もしも、一切智者 (sarvajña) の御心でさえも、それ（択滅など）が何らかの対象としての実在であると理解が及ばない、と考えるなら、その時、それ（択滅など）に対して、思慮深い人々 (prekṣavat) が実在であると判断することは、不合理である。その（思慮深い人々の）知に、判断の原因がないからである。それ（択滅など）が、全く存在しない兎の角などからも、どうして、区別される (bhinna) と、証明されるのか、特性 (viśeṣa) を述べる必要がある。非実在と区別されない本性のものは、実在 (vastutva) として理解され得ない。<sup>…39 e)(39 f)…</sup>

<sup>(39 g)…</sup> それ（択滅など）には、それ自体の本性が把握される特徴としての特性 (viśeṣa) が存在する、と述べることも不合理である。非実在 (avastu) にとってさえも、あらゆる効力 (sāmarthya) を離れているというそれ自体の本性を把握することがあるからである。石女の息子等と区別のないようなものに対して、実在 (vastu) という名前を設けるなら、〔名前に関しては〕議論の余地はない。<sup>…39 g)(39 h)…</sup> けれども〔効果的作用 (arthakriyā) を求めることによって、事物の本性を考察する、それらの思慮深い人々 (prekṣavat) が、全く認識されない本性のもの、すなわち、あらゆる効力を欠いている点で〕石女の息子等〔と区別のないようなもの〈択滅など〉それには、判断の〕<sup>…39 h)</sup> の原因がない〔から、実在と確定することは〕正しくない、と言う。したがって、すなわち、無為 (asaṃskṛta) を実在であると語るこの者 [Vaibhāṣika] は、賢明 (bhadra) ではない。まさしくそれ故に、『楞伽經』にも、

また、マハーマティよ、すなわち、虚空、滅、涅槃という〔三〕無為に対する執着である増益が、非実在に対する増益<sup>(39 i)</sup>ということである。

(39f) SDNS (1) p. 82<sup>17-19</sup>. Tibetan Text p. 99<sup>14-17</sup>. によって読む。

(39g) SDNS (1) p. 82<sup>20-24</sup>. Tibetan Text p. 99<sup>18-24</sup>.

(39h) SDNS (1) pp. 82<sup>25</sup>-83<sup>4</sup>. Tibetan Text pp. 99<sup>25</sup>-100<sup>2</sup>. によって読む。

…<sup>39)</sup>  
と説かれている。

ここでの Kamalaśīla の択滅 (pratisaṃkhyānirodha) 等の三無為 (asaṃskṛta) 説——Vaibhāṣika の理論——を論破する方法と要点を整理しておく。Kamalaśīla によれば、Vaibhāṣika は、択滅等を実在 (vastu) として、常住なもの (nityatva) として構想していることになる。そして択滅等を知の対象 (artha) つまり認識論上の問題として俎上にのせている。択滅等が知の対象であり得る為には、対象としての二条件を満たさなければならない。つまり Dharmakīrti が PV III (224) (247) 等で経量部説として主張する知の対象であり得るための二条件 1) 知の原因であること、2) 知に形象 (ākāra) を授けること<sup>(40)</sup>と、が問われなければならない。択滅等が、仮にこれ等の二条件を満たすとすれば、その対象としての択滅等との類似性 (tatsārūpya) を有することになる知は、択滅等と同様、常住なものとなってしまうと、Vaibhāṣika の三無為説の矛盾を指摘する。

その論難のポイントは、Dharmakīrti の経量部説、特に〈それ (対象) と類似していること (tatsārūpya)〉を有している知——対象と知との関係——を機軸として追及している。<sup>(41)</sup>

## 結 論

先に I. 形象真実論批判、II. 形象虚偽論批判の場合の論難の方法と同様 III. Vaibhāṣika の三無為説批判の場合も、経量部の認識論を視点として遂行されていることが知られたと思われる。したがって Kamalaśīla の他学派 (Vaibhāṣika, 経量部、唯識派) 批判の焦点は、経量部の〈知の対象であるための二条

(39i) ed. Nanjō. p. 724<sup>5</sup>.

asadbhāvasamāropaḥ punar mahāmate yadutākāśa-  
nirodhanirvāṇākṛtakabhāvābhiniवेशasamāropaḥ /

BhK I. [201]<sup>10-11</sup>

asatsamāropaḥ punar mahāmate ākāśanirodhanirvāṇā-  
kṛtakabhāvābhiniवेशasamāropaḥ /

(40) cf. 本稿 fn (39c) (3) (4).

ここでは、経量部の認識論が肯定的に展開され、論難の要となっている。資料 Mal 和訳研究 [I. I. II] (137) (138).

(41) cf. 本稿 (39e) 下線部

件〉すなわち, tatsārūpya 及び tadutpatti を視点として問うこと, 及びその二条件自体の成立を詰問することを機軸として<sup>(42)</sup>いる。

#### IV. 資料, Māl 和訳研究

以下に訳出するものは, Māl pūrvapakṣa P147a<sup>4-6</sup> D136b<sup>4-6</sup> に対するものである。その pūrvapakṣa での対論者の主張は,

それ(一切法無自性)を証明する〔直接知覚(pratyakṣa)と推理(anumāna)以外の〕何らかの別の確実な認識(pramāṇa)は存在しない。それ(一切法無自性)は, ことば(vacana)だけによっても証明されない。〔ことばだけで成立するなら〕あらゆる仕方で, あらゆるものが成立することになってしまふからである。ことばも, 矛盾したものであり, 無自性であるなら, どうして, それ(一切法無自性)が証明されようか。

帰謬論証(prasaṅgasādhana)によっても, 意図された(abhimata)事柄は証明されない。そのような帰謬(prasaṅga)自体が成立しないからである。帰謬論証によっては, 対論者の主張を拒斥するだけであろうが, 自己の主張を証明するものではない。それ(自説の証明)は, 両者にとって成立している別の立証因(hetu)に依存するからである。

#### Uttarapakṣa 梗概

総論：二種の自性

- |               |  |  |
|---------------|--|--|
| [I]           | 無常な自性, [A] 経量部や [B] 瑜伽行派<br>が主張するもの, [II] 恒常な自性, 非仏教徒<br>の主張する自我(ātman)の如きもの | …P198a <sup>7</sup> D181a <sup>7</sup> |
| [I. I.]       | 感官知(indriyapratyakṣa)による吟味   | …P198b <sup>5</sup> D181b <sup>5</sup> |
| [I. I. A. a.] | 経量部の提言する知の対象であるための二条<br>件に関する論難  | …P198b <sup>6</sup> D182a <sup>7</sup> |
| [I. I. A. b.] | 勝論派の認識論との対照に基づく経量部説批<br>判  | …P199b <sup>1</sup> D182a <sup>7</sup> |

(42) cf. 資料 Māl 和訳研究

[I. I. A. c]	経量部の原子論批判	…P199b <sup>8</sup> D182b <sup>6</sup>
[I. I. B]	唯識説の展開	…P200a <sup>5</sup> D183a <sup>2</sup>
[I. I. B. I]	形象真実論批判	…P200b <sup>2</sup> D183a <sup>6</sup>
[I. I. B. I. ①]	形象と知との〈一対一対応〉説批判	…P200b <sup>2</sup> D183a <sup>6</sup>
[I. I. B. I. ②]	形象と知との〈多対多対応〉説批判	…P200b <sup>2</sup> D183a <sup>6</sup>
[I. I. B. I. ③]	多様不二 (citrādvaita) 論批判	…P200b <sup>5</sup> D183b <sup>1</sup>
[I. I. B. II]	形象虚偽論批判	…P200b <sup>5</sup> D183b <sup>1</sup>
[I. I. I]	経量部の有形象知識論批判	…P200b <sup>8</sup> D183b <sup>3</sup>
[I. I. II]	無形象知識論批判	…P201b <sup>2</sup> D184a <sup>5</sup>
[I. I. III]	異形象知識論批判	…P202a <sup>4</sup> D184b <sup>5</sup>
[I. I. の結論]		…P202a <sup>6</sup> D184b <sup>6</sup>
以下 [I. II]	自己認識 (svasamvedana) による吟味 <sup>(100)</sup>	…P202a <sup>7</sup> D184b <sup>7</sup>

## Uttarapakṣa 和訳

我々も、言葉だけで、一切法無自性を証明するものでもないし、帰謬 (prasāṅga) 論証だけによってでもない。

〔反論〕〔その証明法は〕何であるのか。

〔答論〕正しい認識方法 (pramāṇa) によって証明するのである。というのは、諸事物に勝義的自性が存在するなら、二種のみであろう。

〔I〕あらゆるものは、因 (hetu) と縁 (pratyaya) に依存して生起するから、無常な (anitya) 自性を有するものである。例えば、経量部 (Sautrāntika) と瑜伽行派 (Yogācāra) 達が主張する如きものか、あるいは〔II〕自性として、勝義的に成立する本体のものであるから、堅固なもの (dṛḍha) に属するもの、例えば、非仏教徒 (Tīrthika) 等によって構想されている (parikalpita) 自我 (ātman) 等の如きものであるか、の何れかである。常 (nitya) と無常 (anitya) とは、相互に排除し合って存在する特徴のものであるから、第三のあり方は存在しない。この自性という点では、二種とも勝義としては

(100) 拙稿『カマラシーラの無自性論証とダルマキールティの因果論』（仏教大学研究紀要、通巻第71号、1987年3月）pp. 30<sup>3</sup>-34<sup>1</sup> に訳出。



不合理である。それを立証する確実な認識 (pramāṇa) が存在しないから、また拒斥 (bādha) するものもあり得るからである。というのは、直接知覚 (pratyakṣa) か、あるいは推理 (anumāna) が、証明する認識方法 (pramāṇa) ということになる。そのうち、

[I] 第一の事物の本性 (無常な自性) というものは〔経量部と瑜伽行派の主張する〕両〔見解何れにして〕も、勝義として成立するものではない。というのは、因果関係 (kāryakāraṇabhāva)<sup>(101)</sup> が証明されれば、それ (無常な自性) が成立しよう、その因果関係も、まず直接知覚によっては、勝義としては証明されない。それ (因果関係) は、[I. I] 感官の機能 (indriya) によって起こる直接知覚 (pratyakṣa) か、あるいは [I. II] 自己認識 (svasamvedana) の直接知覚によって証明されようが、一般人 (arvāgdrś) 達は、ヨーギンの直接知覚 (yogipratyakṣa) によって、言葉を設けないから、また意知覚 (manopratyakṣa) は、どんな場合にも、認められるものではないから、その二 (yogipratyakṣa と manopratyakṣa) によって、それ (因果関係) が証明されるとは、考えられない。その (感官知と自己認識) うち、まず、

[I. I] 感官知 (indriyapratyakṣa) によっては、それ (因果関係) は証明されない。それ〔感官知〕は〔因果関係とは〕別のもの (artha) を対象 (viṣaya) とすると言われるからであり、別のもの (artha) が因果であるとしても、勝義としては、知 (vijñāna) によって〔知とは別なものが〕把握されることは不合理であるからである。このこと (因果関係) が、どうして知によって、自己の本性の如くにまた、知られるであろうか。他を本性とするものは、他ではなく、他と他でないものとの二は、相互に矛盾するからである。

[I. I. A. a] その (知の) 形象 (ākāra) として生起することだけで、知 (vijñāna) によって別なもの〔対象〕が知られる、ということも不合理である。<sup>(102)</sup>  
過大適用の過失 (atiprasaṅga) となるであろうから。そうであれば、壺など

(101) 「因果関係は直接知覚と推理によって証明される」と提言する Dharmakīrti の理論及びそれに対する Kamalaśīla の論理については、拙稿『カマラシーラの無自性論証とダルマキールティの因果論』(cf. 本稿 fn (17)) 参照。

(102) cf. PV III (247) (248) (320) (428) 等、本稿 fn (3) (4) (39c)。

の幾分なりとも別の形象 (ākāra) に追隨 (anukurvad udeti)<sup>(103)</sup> している全てのものが相互に本性を〔知によって〕把握されることになる。

〈その(対象の)形象 (ākāra) を有することが知の本性である〉<sup>(104)</sup> という特性 (viśeṣa) を述べても、知に関しては、どうかして、類似性 (sārūpya) を有する知によってこそ別のもの(対象)が知られようが、壺など〔の形象〕によって〔対象が知られるの〕ではない、と区別する特性 (viśeṣa) は何もない。というのは、その二(形象を有することと類似性を有すること)は、知の本性ではあっても、自らの本性として留るから、他のもの(対象)に対して何も作用しないという点で類似しているからである。特性がない (aviśeṣa) なら、効果的作用 (arthakriyā) を求めている人々 (arthin) が、自分の欲求に従った特性のみによって形象 (ākāra) を結びつけても、個々に決定している (pratiniyama) 効果的作用を本性とする諸のものを、どこにも全く確立し得ない。〔もし、確立し得るというなら〕過大適用の過失 (atiprasaṅga) となるであろうから。ダンサーや月や運動選手を見る如く、多くの人々が同一のものを見るその諸の知に於ても、相互に類似性があり得るから、また知の本性として等しいから、それら(同一のものを見ている人々の諸の知)も相互に直接知覚のものとなってしまう。

〈それから生起している (tadutpatti)<sup>(105)</sup> 場合〉という別の特性を述べても、〔知と〕別な対象が直接知覚されることにもなり得ない。また別様にあるもの (anyathābhāva) が、直接知覚として成立するなら、知の特性 (viśeṣa)、すなわち〈それ(対象)と類似していること (tatsārūpya)〉及び〈それ(対象)から生起すること (tadutpatti)<sup>(106)</sup>〉という特性 (lakṣaṇa) が成立することになるが、知によって別なもの(対象)が、どうして把握されるのか、と吟味する場合、〔知と〕別な対象 (artha) が直接知覚されるものとして全く成立しないなら、そのとき、どうして、〔直接知覚として〕成立しないこと

(103) PV III (248)b. 戸崎(田) p. 347.

(104) cf. PV III (247) (248) (320)–(323). 本稿 fn (3).

(105) PV III (323) 等, 本稿 fn (3).

(106) PV III (323) 等, 本稿 fn (3).

(107) 経量部によれば、外界の対象は知によって直接知覚されない、という。御牧克己『初期唯識論書に於ける Sautrāntika 説』cf. 本稿 fn (4) p. 82<sup>2-3</sup>.

を特性とするもの（知と別な対象）によって、証明の徂上（mārga）にある  
 [知の] 二つの特性が、証明されようか。と言われるように。

<sup>(108)</sup> 等しい対象（samānārtha）から起こった等無間縁（samanantarapratyaya）  
 によって生起した後々の諸の [知] も、前々の刹那の知に依存して、くそれ  
（対象）から生起すること（tadutpatti） 及び くそれ（対象）と類似してい  
ること（tatsārūpya） があり得るから、諸の以前の [知] が、後の知の所取  
 （grāhya）となってしまうことも避け難い。<sup>(108)</sup>

[I. I. A. b] また、まず全体性（avayavin）<sup>(109)</sup> などの実在性を有した外界の対象  
 （bāhyārtha）は、直接知覚されると主張する人々（勝論派）の見解に対して  
 も、それ（知の二つの特性、tadutpatti, tatsārūpya）が、丁度、自己の定説  
 （siddhānta）に基づいて [経量部によって] 比喩的に表現される（upacāra）  
 ように、それと同様に、<sup>(110)</sup> [勝論派の主張する全体性が] 直接知覚として顕現  
 することは知覚されない。全体性（avayavin）を認識すること、つまりそ  
 （全体性）の形象（ākāra）を有する知が、直接知覚として決して知覚され  
 はしないが、常に手などの部分（avayava）の集合（sāmagrī）を多なる形象  
 （ākāra）を有する知（jñāna）が、知覚するからである。全体性においてあ  
 る青などの属性（guṇa）などを有形象知が知覚することもない。依り所（全  
 体性）が直接知覚されないなら、そこに存在する属性（青など）は何ら把握  
 されないからである。<sup>(110)</sup>

<sup>(111)</sup> 死の前兆や青眼や黄疸やかすみ等によって眼に障害のある人々と、遠い所や  
 近い所にいる人々は、同一の事物（vastu）に対しても、相互に異なった多な  
 る形象（ākāra）<sup>(111)</sup> を有する知を生起するから、諸の心（citta）に外界の全体性  
 等に属する類似性（sārūpya）が存在するのでもない。それ（同一の事物）  
 が、別々なもの（bhinna）となってしまうから、その場合、これ（別々なも

(108) cf. PV III (323). 戸崎(下) p. 7 (435). 同 p. 118 fn (48). 本稿 fn (135). Pra  
 VT P225a<sup>1</sup>.

(109) 山上証道「Avayavin について」印度学仏教学研究, 15-2.

(110) SDNS (1) p. 63<sup>4-10</sup>. cf. 梶山雄一『唯識二十論訳注』(16) (大乘仏典15, 世親論  
 集 p. 361).

(111) cf. PV III (344) 戸崎(下) p. 29.

の)には本性とか、属性などが生起することはない。

属性 (guṇa) などの対立を具えた性質 (dharma) も、単一な性質のもの (ekatva) であるなら、多様なもの (citra) も、単一なもの (ekatva) となってしまうし、[知の生起に対する] 妨げ (pratibandha) がないから、属性等のあらゆる性質も、あらゆる人々の直接知覚となってしまう。

夢 (svapna) において、青などの属性を具えた、そのような[知と]別な対象は、存在しなくとも、青などを顕現する、そのような知を知覚するから、迷乱 (bhrānti) の故ではあっても、形象 (ākāra) によって[知と]別な対象 (artha) を把握することを確定することは不合理である。

[I. I. A. c] [経量部の原子論批判] 青などの対象は、<sup>(112)</sup> 積集した (saṃcita) 原子 (paramāṇu) を自体とするということが直接知覚されると主張する者 (経量部) にとって、[勝論派の場合と] 同じ誤謬 (doṣa) がある。

- 1) 微細 (sūkṣma) にして、部分をもたない (anarṅga) 事物 [原子] を多なる形象 (ākāra) を有する知が、知覚することはないから。
- 2) 単一な諸の集合 (sāmagrī) が、対象 (viśaya) であると承認されるから。
- 3) 常に、夢などのように、粗大なもの (sthūla) を顕現する知が、<sup>(113)</sup> 知覚されるから。
- 4) 聚集 (saṃghāta) を有するものと、聚集とは別のものではないから。
- 5) 分別によって例示的に示された聚集も、無存在 (abhāva) であるから。

粗大 (sthūla) であるとの迷乱 (bhrānti) が、多にして、間隙なく (anantara) 存在している事物 [原子] を把握することによって起こってきたものである <sup>(114)</sup> なら、その知も、迷乱している故、[迷乱したその知は] 確実な認識 (pramāṇa) ではないことになる。 というのは、もし、この粗大であるとの迷乱が、意 (manas) によって、遍計されたもの (parikalpita) であるなら、そのとき、これ [青などの対象] は、明瞭に顕現しないことになってしまおう。分別された対象というものは、あらゆる時に、明瞭ではないからである。

(112) cf. PV III (195) 戸崎(出) p. 297.

(113) cf. SDNS (1) p. 63<sup>8-9</sup>.

(114) cf. PV III (196) 戸崎(出) p. 297. cf. 梶山雄一、前掲書 (本稿 fn (110)) p. 361 (16).

[I. I. B] [唯識説] もし〔青などの対象が〕感官知に属するものであるなら、その場合、諸原子は、常に全く把握されないことになってしまう。あらゆる時に、その（諸原子の）形象（ākāra）を有する知が、生起しないから。粗大（sthūla）であるとの迷乱が、それ（諸原子）の把握を前提とするということも成り立たないであろう。<sup>(115)</sup> まず第一に、粗大であるとの迷乱が、生起することは、承認されるからである。別の確実な認識（pramāṇa）によって、諸原子が成立するなら、粗大（sthūla）であるとの迷乱（bhrānti）が、それ（諸原子）を把握することによって、もたらされたものであることが成立しようが、そのことが、成立しないなら、この粗大であるとの迷乱が、それ（諸原子）を把握することによってもたらされた、ということに、どうしてなろうか。夢などでは、原子は把握されなくとも、粗大であるとの迷乱が、経験される故、これ（粗大であるとの迷乱）が、それ（原子）の把握を前提とする<sup>(116)</sup>ということとは不合理である。

<sup>(117)</sup> 視界のきく砂漠（maru）では、小さいもの（alpa）も、遠くからは（dūrāt）、<sup>(117)</sup> 大きさ（mahat）を具えて顕現するとき、遠近の区別によって、明瞭に、不明瞭に顕現するという区別を設けることにもならない。<sup>(118)</sup> その（小さい）事物は、一つのもの（ekatva）であるから、そのような（大きなものとしての）<sup>(119)</sup> 形象は、あり得ないからである。またもし、

[I. I. B. I] [形象真実論批判] [形象が真である、すなわち知と形象とが本性を同じくする、つまり知と形象とが区別されない場合と仮定した場合の矛盾] 諸形象（ākāra）が真実な（yañ dag pa, tāttvika）<sup>(120)</sup> ものであると述べるなら、

[I. I. B. I④] そのとき、一枚の絵などに対して、知の形象（ākāra）は多様（sna tshogs, citra）である故、〔知は〕形象の如くに区別された〔種々な〕も

(115) cf. PVṬ(Ś) D202b<sup>6</sup> 本稿 fn (24). PV III (211) 戸崎(田) pp.311-2. (321)cd 戸崎(田) pp. 5-6. (321) に対する Devendrabuddhi の解説。本稿 fn (6).

(116) cf. PV III (361)cd (362) 戸崎(田) pp. 47-8.

(117) PV III (355)cd. dūre yathā vā maruṣu mahān alpo'pi dṛśyate // 戸崎(田) p. 42.

(118) PV III (412) 戸崎(田) pp. 90-1.

(119) cf. PV III (357) 戸崎(田) pp. 43-4. (322) 同 p. 6.

の (tha dad pa, bhinna) となってしまう。<sup>(120 a)</sup> [したがって、形象と知との一対一対応説<sup>(121)</sup>は不合理である]

[I. I. B. I. ⑥] 多様な (citra) 形象を立論するために、多なる (aneka) 知 (jñāna) の生起を構想することが、どうして正しいであろうか。知 (vijñāna) が、対象に拡散している (avakirṇa) ようにあるもの [多様な形象] を把握するものとして生起することもない。具象的でないもの (amūrtatva) [=知] にとって、空間的に存在することはあり得ないからであり、<sup>(122 a)</sup> 諸の空間的に存在していないもの (adeśastha) も、<sup>…(122)</sup> 北や東等の方分の区別をもって、生起することは不合理だからである。そのように [知が方分の区別を有して] 生起しないのなら、対象に拡散している如くに [多様な形象が、知に] 顕現することはあり得ないからである。[したがって、多様な形象を有する多様な知が生起するという説《形象と知の多対多対応説》<sup>(123)</sup>は不合理である。]

[I. I. B. I. ⑦] 単一な知と自性の区別がない故、知 (jñāna) の自性の如くに、諸の形象 (ākāra) は単一な自性のものとなってしまう。[したがって知は多様な形象を有し、そのまま単一であるとの Citrādvaita (多様不二)<sup>(124)</sup> 論は不合理である。]

[I. I. B. II] [形象虚偽論批判]<sup>(125)</sup> [知と多様な形象とが] 区別されるなら、それら (多様な形象) も対象のように、知 (jñāna) によって把握され得ない。[その場合、知と形象とは] 別のものであるからである。それ (形象) を把握するために、形象を交互に構想する場合にも、諸形象は無限遡及 (anavasthā)<sup>(126)</sup> に陥ろう。交互の形象が知覚されるということも決してない。

[反論] それら (諸形象) は、虚偽 (alika) であるから、真実なもの (tattva)

(120) AAPV. p.626<sup>15-17</sup>, 同. P282a<sup>8-4</sup>. 本稿 fn. (11) (12).

(120a) cf. PV III (205)ab.

(121) この点に関しては、第二部、I. [1] 参照。

(122) SDNS (1) pp. 65<sup>28</sup>-66<sup>3</sup>, Tibetan Text p. 87<sup>15-19</sup>.

(122a) cf. AAPV. p. 627<sup>14-21</sup>. 本稿 fn (20).

(123) この点に関しては、第二部、I. [2] 参照。

(124) この点に関しては、第二部、I. [3] 参照。cf. 本稿 fn (29).

(125) cf. AAPV 及び MAK, MAV, MAP との同定は Part II, (VI, VII.) 本稿 fn (33) (34).

(126) cf. PV III. (440). 戸崎(下) p. 122.

であるとか、〔知と〕別なもの (anyatva) であるとかと想定することは不合理である。

〔答論〕 そうなら、その場合、それ故に〔知と〕別のもの〔諸形象〕を確定することは不合理である。それら (諸形象) は、真実ならざるもの (yañ dag pa ma yin pa, atattva) であるから。所取の形象 (grāhyākāra) も、まさしく遍計されたものとなろう。

〔I. I. I〕〔経量部の有形象知識論批判〕 また、<sup>(127…)</sup>もし知の〔対象との〕類似性 (‘dra ba, sārūpya) が、(1)全体として (sarvātmanā) のものであれば、その時、対象 (artha) の如くに、知も無感覚な (jaḍa) ものとなろう。<sup>…(127) (128…)</sup>他人の心を知る (paracittajñāna) ヨーギン (yogin) 達も、貪欲 (rāga) を具えた者等となってしまう。貪欲を具えている等の他人の心を把握するからである。<sup>…(128)</sup>

(2) <sup>(129…)</sup>一部分で (ekadeśena) 〔知と対象とが〕類似すること (sārūpya) もない。単一なものに部分があることになってしまうからである (sāvayavatvaprasaṅgāt)。違った特性を構想すること (upacāra) によって設けられた一部分〔の類似〕ということであるなら、あらゆるものに実在性 (vastutva) などといった類似があり得るから、あらゆる人々も、全てを知ることになって、類似性 (sārūpya) も構想されたものとなり、勝義的なものではない。<sup>…(129)</sup>それ故に類似性 (sārūpya) によって知が他のもの〔対象〕を把握するというのは、正しいことではない。<sup>(130)</sup>それ (知と対象との類似性) はあり得ないからである。

類似性が存在するとしても、かえって、〔知と〕別な対象 (artha) を直接知

(127) PV III (434)ab. 戸崎(下) p. 115-6. = TS 2038ab.

sarvātmanā hi sārūpye jñānam ajñānatām vrajet /

cf. 同 (321)cd. 戸崎(下) p. 5-6. PraVṬ P224b7-8.

(128) PV III (455) 戸崎(下) p. 138.

(129) PV III (434)cd. 戸崎(下) p. 115-6. = TS 2038cd.

sāmye kenacid aṁśena syāt sarvaṁ sarvavedanm //

PraVT P224b7-8.

(130) PV III (429) (430) 戸崎(下) p. 111-2. 同 (433). 戸崎(下) p. 115. 同 (443)cd. 戸崎(下) p. 125.

sārūpyād vedanākhyā ca prāg eva pratipādītā //

覚することは不合理である。対象 (viṣaya) は、[知の] 原因 (hetu) である点で、知が知覚するのであるから、<sup>(131)</sup> その場合には、近接していないからである。近接していても、それ (知) は [対象を] 把握しない。知自体に存在する類似性こそを知覚するのであるから、また、第二は、対象 (artha) に存在する形象 (ākāra) は知覚されないからである。[対象に存在する形象が知に] 顕現するとしても、その場合にも、批判となることは同じであるから。

〔反論〕 それ (対象) の形象 (ākāra) を有した知を知覚するというまさしくこのことがこれ (対象) の把握なのである。<sup>(132)</sup>

〔答論〕 [それは] 二次的な (bhākta) やり方にすぎない。<sup>(133)</sup> このことのみで、そのような事物の本性となることはない。過大適用の過失となる (atiprasaṅga) からである。

<sup>(134)</sup> 少年 (māṇavaka) に対して火という比喩的表現 (upacāra) も、<sup>(134)</sup> 燃やしたり沸かしたり等に対する結びつきはない。形象 (ākāra) によって [知と] 別な対象が確定されるとしても、それは推理 (anumāna) でこそあれ、直接知覚 (pratyakṣa) によって [決定されたもの] ではない。どうして、それ (知と別な対象) が知られようか。[知と] 別であり近接している対象 (artha) が形象 (ākāra) を遍充するのでもない。夢 (svapna) などで、[知と] 別な対象は存在していなくとも、そのような形象があり得るからである。[知と] 別な対象は、全く知覚されないから、その知が、その (対象の) 形象を有するということも成立しないであろう。[対象である] 原因 (kāraṇa) というものは、それ自体の形象 (ākāra) を与えて結果 (kārya) を生起せしめるのでもない。[さもなくば] 自己の知などには、眼などによる迷乱があるから、また、<sup>(135)</sup> 声などの知の直後に眼識などが起こるから、眼識なども声などと

(131) PV III (247) 戸崎(上) p. 346. 同 (223) 戸崎(上) p. 319. cf. 本稿 fn (3).

(132) PV III (224). 戸崎(上) p. 320. 同 (248) 戸崎(上) 346-7. cf. 本稿 fn (3).

(133) cf. MAK 20.

(134) cf. Trīmśikāvijñaptibhāṣya p. 17<sup>10</sup>.

agnir māṇavaka ity upacārah

(135) cf. PV III (435) 戸崎(下) p. 116-7. 同 (323) 戸崎(下) pp. 6-7. 本稿 fn (108).



…<sup>(135)</sup>  
して顕われることになろう。

そうであれば、まず顕現を有する知によって、〔知と〕別な対象が把握され  
るという〔経量部の有形象知識論〕は不合理である。

〔I. I. II〕〔無形象知識論批判〕 〔形象の〕顕現をもたない〔知〕によって、  
〔知と別な対象が把握されるというの〕も不合理である。その〔無顕現の知〕  
は、あらゆるものに対して区別 (viśeṣa) をもたないからである。

もし、その場合、近接 (pratyāsatti) しているから、知によって〔知と〕別  
なものを把握する、と考えるなら、その時、あらゆる知 (vijñāna) が近接  
しているあらゆる対象 (artha) を対象 (viśaya) として有することになろ  
う。あらゆるものにそれ (近接していること) が存在する点で特殊性がない  
(aviśiṣṭatva) からである。それ故に、あらゆる人々によって、あらゆるも  
のが知られよう。耳識 (śrotravijñāna) 等も色 (rūpa) 等を対象として有す  
ることになろう。その場合、近接している (pratyāsatti) 点で特殊性がない  
からである。それ故に、これは青 (nila) の知である。〔これは〕黄 (pīta)  
の知である、という区別 (vibhakti) もなくなる。区別の因である何らの特  
殊性 (viśeṣa) も認められないからである。それ (何らかの特殊性) を認め  
るなら、それ (特殊性) そのものが、類似性 (sārūpya) に基づいて認めら  
れることになろう。 概念知 (kalpanā) を本性とすることのみで、特殊性のな  
い知の本体には、類似性以外に別の区別 (viśeṣa) をなすものが存在するの  
ではない。 それ (類似性によって知が、知自体と別な対象を把握するという  
理論) についても、誤謬 (doṣa) は述べ終っている。

あるいはまた、

〔反論〕 近接性 (pratyāsatti) のみだけで、知によって〔知と〕別な対象を知

(136) AAPV. p. 533<sup>12-14, 19</sup>. TSP. p. 1124<sup>10-12, 16</sup>. 拙稿『Kamalaśīla と Haribhadra  
— 瑜伽行中観派の学説の系統 —』(仏教論叢, 第30号, 昭和61年9月 p. 2 (5)). 『Ka-  
malaśīla と Haribhadra — 一切智者の智の証明を巡って —』(JIBS 35-1. p. (116).  
[1-a]). PraVṛt P225a<sup>6-8</sup>.

梶山雄一『シャーンタラクンタの批判哲学』(本稿 fn (1)) p. 403<sup>13-14</sup>. MAK 16-17.

(137) 本稿 fn (3).

(138) 本稿 fn (32). (137) と共にここでは経量部の認識論を展開することによって、  
無形象知識論批判の要としている。cf. 本稿 fn (40).

覺するのではないが、それではどうして知るのかといえ、〈それから生起すること (tadutpatti)<sup>(139)</sup>〉によってである。

〔答論〕 その〔見解〕も不合理である。1) 知の〔生起する〕時に、その〔知の〕対象 (viṣaya) は、〔その知の〕因 (hetu) ではないから、また、2) 〔因が〕なくとも、〔知がその対象を〕把握することは、不合理であるから、3) 因果関係 (kāryakāraṇabhāva) は、同時 (samānakāla) には不合理であるから、また、4) 〔知と別な対象から生起すること (tadutpatti) を〕誰も認めないからである。〔もし、それから生起すること (tadutpatti) が承認されるなら〕眼根 (cakṣurindriya) 等も、その (知の) 因 (hetu) である故、〔知によって〕把握されることになってしまおう。

等しい時間と空間にある単一な集合 (sāmagrī) に依存しているものこそが、知によって把握されるが、そうでないものは〔把握され〕ない。と考えても、眼 (cakṣus) 等も〔知によって〕把握されることになってしまうことも、避けられないことである。

〔反論〕 感官 (indriya) は、対象 (viṣaya) ではない故、〔知によって〕把握されない。

〔答論〕 それ (感官) 自体は、対象でないものではない。〔感官は〕対象としての特性 (lakṣaṇa) を具えたものとなっているからである。所取性 (grāhya) も、対象の本性とは別なものではない。<sup>(140)</sup> したがって、〔汝の主張は〕対象でない故に、それ故に、対象ではないと述べていることになる。そうであれば、無形象知 (nirākārajñāna) によっても、〔知と〕別な対象 (artha) が把握されることは不合理である。

〔I. I. III〕<sup>(141)</sup> 〔異形象知識論批判〕 〔知と〕別なもの〔対象〕の形象 (ākāra) を有する〔知〕によっても〔対象が把握されることは〕不合理である。〔把握されるなら〕確定が存在しないことになってしまうからである。そうであれば、耳識 (śrotravijñāna) によっても、色 (rūpa) 等が把握されよう。〔知

(139) 本稿 fn (3).

(140) cf. PV III (247) 戸崎(上) p. 346.

(141) AAPV. p. 534<sup>18-23</sup>. = TSP. p. 1125. 拙稿『Kamalaśīla と Haribhadra』(JIBS 35-1. pp. (117) (118) [3])

と] 別な対象は知覚出来ない (parokṣa) から, [知と] 別な形象 (ākāra) も成立しないであろう。[知と] 別な対象が把握される, そういった [知と] 別な形象 (ākāra) も存在しない。それ故に, 因果 (kāryakāraṇa) としてある [知と] 別な対象は, 何ら成立しない故, 勝義として, 因果 (kāryakāraṇa) は直接知覚されるものとしては, 成り立たないのである。

[I. I. の結論] [感官知によって因果関係は証明されないとの吟味の結論]

それ故に, 真実としてなら, それ (対象) を欠く [唯識派の, あるいは] それ (対象) の形象 (ākāra) を有する [経量部の] 二種の直接知覚 (感官知) によって, 因果関係 (kāryakāraṇabhāva) を確定する。と [汝等が] 述べたことも成り立たない。[以下, [I. II] 自己認識 (svasaṃvedana) による因果関係の成立の是非を巡る<sup>(142)</sup>検証]

(142) cf. 本稿 fn (100).

## 第二部 唯識説の分類と論難

### I. Kamalaśīla の形象眞実論・虚偽論批判とチベット 宗義書 (grub mtha') における唯識説の区分

Kamalaśīla は一切法無自性を論証するに、因果関係 (kāryakāraṇabhava) の成立の是非を吟味することを方法としている。それには経量部や唯識派の主張する無常な自性と外教の主張する恒常な自性とに大別し、特に前者の無常自性を検討する際に、因果関係が成立すれば、その無常自性は成立し得ると論議を開始するのであるが、その検証は感官知 (indriyapratyakṣa) 及び自己認識 (svasaṃvedana) の問題として扱われることは前述した通りである<sup>(201)</sup>。殊に、感官知を巡っての因果関係の吟味においては、唯識説の形象眞実論、虚偽論が祖上にのせられている。その際、Kamalaśīla は、形象眞実論を三区分して批判的に検討している<sup>(202)</sup>。すなわち、<sup>(203)</sup>

〔1〕知と形象との類似性 (tatsārūpya) を前提とする形象眞実論である限り、一枚の絵等に対する形象は多であるから、知も形象の如く多となると追及するわけであるから、その論難の対象となっている理論とは、形象・単一、知・単一の理論、つまり後代チベットの宗義書 (grub mtha') で《一卵半魂論》と命名されるものに等しいと考えられる。<sup>(204)</sup>

〔2〕多様な (citra) 形象を立論するために、多なる (aneka) 知 (jñāna) を設定する場合の矛盾が、知は具象的でない性質 (amūrtatva) のもの故、空間的に存在し得ないから、知は多ではあり得ないことを根拠に指摘されている。この論難の対象となっている理論とは、知も形象も共に多であるという、宗義書 (grub mtha') で《主客同数論》<sup>(204)</sup>と呼ばれるものに等しい。

(201) 資料 MāI 和訳研究 [I] 参照。

(202) 同 [I. I. B. I] - [I. I. B. II]

(203) 資料 MāI 和訳研究 [I. I. B. I. ㉓] [I. I. B. I. ㉔] [I. I. B. I. ㉕] 各々以下の [1] [2] [3] に等しい。

(204) BSGT. p. 103<sup>8-20</sup>. [2. 3. Division intérieure des rNam bden pa et des rNam rdzun pa]

〔3〕 単一な知と区別されない故、知の如くに諸の形象も、単一となってしまうと導くわけであるから、その論難の対象は、多様な形象が一時に知に把握され、かつ知は単一である。との《多様不二(citrādvaita)論》<sup>(204)</sup>であると考えられる。

以上のことからして、チベットの宗義書において、形象真実論が三区分され解説されることを我々は知っているのであるが、その三区分の範は、Kamalaśīla に溯源し得ると思われる。さらに Śāntarakṣita にトレースし得ること<sup>(205)</sup>については後述する。

他方、形象虚偽論については、どうであろうか、先の部分に続いて Kamalaśīla が形象虚偽論批判を展開しているものは簡潔であって、宗義書に於ける、形象虚偽論を二区分して解説する記述に相当するものを見出すことは出来ない。しかしこの点は、Kamalaśīla の MAP と Haribhadra の AAPV とのオーバーラップしている記述の中に見出し得る。ここでは、Skt. の得られる Haribhadra のものの中に、形象虚偽論の二区分を求めてみよう。つまり、清浄な状態にある者(Buddha)にとって [I] 虚偽な形象が存在するか [II] 虚偽な形象は存在しないのか、という虚偽な形象の有無が問われ検討されているものである。

青などの形象は迷乱(bhṛānti)によって生起したものであるとの主張——形象虚偽論に対して、迷乱と青などの形象との結合関係(pratibandha)のないこと<sup>(206)</sup>を指摘した後、次のような形象虚偽論者からの反論に対し、Kamalaśīla と

1) śes dañ rnam pa phyed ma (知と形象が片割れとなっている)

2) graṅs bzin (数の通り [主客同数])

3) sna tshogs gñis med (多様不二)

GTRCP. pp. 89-91 [III. 2. Subdivisions des Yogācāra]

1) sGo ña phyed tshal pa (一卵半塊論)

2) gZuñ 'dzin graṅs mñam pa (主客同数論)

3) sNa tshogs gñis med pa (多様不二論)

JGN, CGN については袴谷憲昭『唯識の学系に関するチベット撰述文献』(駒沢大学仏教学部論集 No. 7. 1976) p. (21). JGN. 1) sgo ña phyed tshal, 2) gzuñ ḥdsin graṅs mñam, 3) sna tshogs gñis med. p. (24). CGN⑥. 1) sgo ña phyed tshal ba, 2) gzuñ ḥdsin graṅs mñam pa, 3) sna thogs gñis med pa.

1), 2), 3) の順序は, Māl の記述との対応を明示する為, CGN⑥ 以外は筆者によって整えられたものである。

(205) 第二部, II 参照。

(206) AAPV. p. 633<sup>17-23</sup>. English tr. Part II. pp. 32<sup>24</sup>-33<sup>21</sup>. MAK, MAP との比定は

Haribhadra は答論するのである。

〔反論〕<sup>(207)</sup> そうであっても、清浄な状態にないもの (aparīśuddhāvasthā) にとっては、多として顯現 (citrāvabhāsa) している知は、虚偽 (alika) に他ならないが、清浄な状態にあるもの (parīśuddhāvasthā) にとっては、迷乱 (bhrānti) を離れている故、無二を本性 (advayarūpa) とする〔知は〕単一な本性 (ekasvabhāva) のものに他ならないであろう。

〔答論〕 もし、清浄な状態にないものにとって、あらゆる知 (jñāna) が虚偽 (alika) に他ならないなら、そのとき、清浄な状態にあるものにとって、その真実を本性 (satyarūpa) とするものが何から生起するのか、ということが述べられなくてはならない。

また虚偽なものから、真実を本性とするものが生起することはあり得ない。それ（虚偽なもの）は効力をもたない (asamarthatva) からである。あるいは、効力 (sāmarthya) がある場合、それは、どうして虚偽であろうか。虚偽性という点で、他のもの（知）も〔虚偽な形象と〕同種であって、どうして〔知が〕真実となろうか。したがって、それ（知）は、まさしく原因のないもの (nirhetuka) となろう。それは、また不合理である。常住な実在 (nityasattva) 等となってしまうからである。〔知が〕迷乱 (bhrānti) を離れている故、ということも述べられてはならない。なぜなら [I] もし、清浄な状態 (visuddhāvasthā) にあるものにとって、あらゆる形象 (ākāra) [=虚偽] が、生起しないこと (nivr̥tti) があり得るなら、その場合、次のようなこともあり得てしまう。 [II] 迷乱が生起しない場合であっても、諸の形象 [=虚偽] が生起しないことはない、ということがあり得る。それら（諸の虚偽な形象）には、上述の道理によって、それ（迷乱）との結合関係 (pratibandha) がないからである。また、結合関係がない場合、一方が不生起だからといって、他方が不生起と必ずなるものではない。牛と馬などの如くである。〔さもないれば〕過大適用の過失 (atiprasaṅga) となってしまうからである。<sup>(207)</sup>

fn (141)-(144).

(207) AAPV. pp. 633<sup>24</sup>-634<sup>9</sup>. English tr. Part II. pp. 33<sup>16</sup>-35<sup>1</sup>. MAV, MAP との比定については、fn (144)-(146).

この Kamalaśīla 及び Haribhadra の論述から知られることは、

迷乱 (bhrānti) を離れ、清浄な状態 (pariśuddhāvasthā) にある者 (=Buddha) にとって、虚偽な (alika) 形象との結合関係 (必然的關係, pratibandha) の有・無が争点となっている。つまり、迷乱と虚偽な形象との否定的必然関係 (vyatireka) を認めるのが、そこでの対論者の見解である。それは、宗義書 (grub mtha') では、形象虚偽論のうちの、無垢論 (Dri ma med pa)<sup>(208)</sup> に相等する。すなわち、

Buddha=無迷乱・清浄=虚偽な形象の無=無垢論、

他方、迷乱と虚偽な形象との否定的必然関係を認めないのが、Kamalaśīla, Haribhadra のそこでの答論である。それは、宗義書では、形象虚偽論のうちの有垢論 (Dri bcas pa)<sup>(209)</sup> に相等する。すなわち、

Buddha=無迷乱・清浄=虚偽な形象の有=有垢論、

ところで、なぜ、形象虚偽論に関する論議が、最終的に、Buddha の智の問題となるのか、ということであるが、これは、虚偽な形象の生起を合理的に説明しなければならない窮地にあって、形象虚偽論 (者) が、「迷乱の本性こそが、虚偽な形象 (alīkāra) を顯現せしめるものである」<sup>(209)</sup> と反論したことに始まる。そこで、無迷乱な Buddha にあって、虚偽な形象の有無が論点として浮上してくることになる。そこで前述の如く、Kamalaśīla, Haribhadra の答弁によれば、無迷乱にして清浄な状態にある Buddha にとっても、虚偽な形象は存在し得る<sup>(210)</sup>。さらに、このことを裏付ける根拠を示せば、「ありのままに熟知されるから (yathābhūtaparijñānāt), [一切智者の智には] 全く誤謬はない。なぜなら、非真実なもの (asatya) が、真実なものとして理解されるなら、そのとき、迷乱が存在しよう。一方、[一切智者が] 諸の非真実な形象を (asatyabhūtān akārān) まさしく非真実なものとして知るとき、どおして迷乱して<sup>(211)</sup>いようか」

(208) cf. (204). BSGT. p. 103<sup>6-20</sup>. GTRCP. p. 91<sup>4-5</sup>. Dri bcas pa, Dri med rnam brdzun pa. JGN. dri dcas, dri med. =CGN⑥.

(209) AAPV. p. 631<sup>25</sup>. 本稿 fn (34).

(210) 本稿 (207) [II].

(211) AAPV. p. 534<sup>14-17</sup>. =TSP. p. 1125<sup>10-13</sup>. 拙稿『Kamalaśīla と Haribhadra——

ここで知られることは、形象は非真実なものであるから、単一な知が、多なる形象を有することに矛盾はない、従って、非真実な形象を非真実であると、ありのままに熟知する一切智者の智に迷乱は存在しない、ということである。

さらに次に示す事柄も、上記の Buddha の智のあり方の根拠を補強しよう。「勝義としては、それら諸形象は、知の自性としてもあり得ない。けれども、これら諸形象は、空間と時間などに限定されて顕現する。したがって、あらゆる事物は、勝義の自性を離れてはいても、顕現することとは矛盾しない。」<sup>(212)</sup>

これらのことを根拠として、筆者は、かつて、Kamalaśīla と Haribhadra を〈知は、多なる形象を有し、かつその諸形象は非真実である〉と提唱する知識論者と理解出来よう、と述べた。<sup>(213)</sup>

したがって、Kamalaśīla, Haribhadra の言明の中に、形象虚偽論を巡って、Buddha の智に関して、虚偽な形象の無を主張する対論者に対して虚偽な形象の有を主張し対抗措置としていることが見出される。この論争の展開が、後代チベット宗義書で、形象虚偽無垢論・有垢論と命名され、二分して吟味する方法論にヒントを与えたものと思われる。しかしながら、Kamalaśīla, Haribhadra のその形象虚偽論を巡る論議自体は、Śāntarakṣita の MAK 60. 及びその自注を解説する中に登場するものであるから、Śāntarakṣita に、形象虚偽無垢論・有垢論、二分法のアイデアはトレースされる、と思われる。<sup>(214)</sup>

以上のことを踏まえて、次の宗義書の記述を考慮する。

「有垢論と無垢論という形象虚偽論に二種の区別がある。(XI-3cd)

Vinītadeva 先生など、ブツダの境界に虚偽な顕現があると主張する者が、有垢論者であり、Dharmottara 先生など、ブツダの境界にその（虚偽な顕現）はないと主張する者が無垢論者である、という二種の区分である。」<sup>(215)</sup>

したがって、チベット宗義書としては、初期に属するであろう。この Blo

切智者の智の証明を巡って一』（印仏研、35-1）p. (117)<sup>21-24</sup>.

(212) SDNS (1) p. 66<sup>4-7</sup>. Tibetan Text 同 p. 87<sup>20-24</sup>. 拙稿『Kamalaśīla と Haribhadra—瑜伽行中観派の学説の系統』（仏教論叢、第30号）p. 6<sup>6-8</sup>.

(213) 拙稿 cf. (212) p. 6<sup>3-4</sup>.

(214) Part II. p. 33. fn (142). 本稿 fn (206).

(215) BSGT. p. 103<sup>17-20</sup>.



gsal grub mtha' の唯識派の分類法、すなわち形象真実論三種、形象虚偽論二種に区分する方法に、Kamalaśīla（さらには Śāntarakṣita<sup>(216)</sup>）の形象真実論・虚偽論批判中に現われる選択肢を設けて論を展開する仕方が影響あるいはヒントを与えたと思われる。なおその宗義書の著者 dBus pa blo gsal (14c) が、Śāntarakṣita や Kamalaśīla の説を強調する<sup>(217)</sup>という点も、その傍証となろう。

## II. 『中観莊嚴論』における形象真実論の三区分

結論を先取りするならば、MAK 46-51 に形象真実論が三区<sup>(218)</sup>分されて批判的に吟味検証されていると筆者は考える。それが、どう配分されているかについては、MAK 46 では、〈形象が真実 (tāttvika, yañ dag pa) であれば、知と形象とは別々なものではない故、形象の本性の如く、知は多なる性質のもの (anekatva) となるか、あるいは、諸の形象は、単一な知と別なものでないから、知の本性の如く、単一な性質のもの (ekatva) となるか、の何れかである<sup>(219)</sup>〉と形象真実論に立つ限り知と形象との対応関係が二種あり得ることを総合的に表明し、〈それ以外の場合、つまり、形象・多、知識・単一という対立した属性が伴う場合は、形象と知との類似性が存在せず、形象真実論そのものが不成

(216) 次項で論述する。

(217) BSGT, p.18. fn (45), p.230. fn (579) 御牧克己『チベットにおける宗義文献（学説綱要書）の問題』（東洋学術研究、第21巻・第2号、1982）p.183<sup>13-15</sup>. cf. 拙稿『中観光明論』と『ロサル宗義書』（仏教論叢第32号掲載予定）注(6b)。

(218) この部分のこの問題については、以下の注でも言及するように多くの研究者の異った意見がある。筆者も本稿の目的との関連上、分析を試みるものである。筆者はかつて、Part I (1984年3月) pp.35-36, pp.48-58, fn (204)-(217). で AAPV を基にこの MAK 46-51 及び MAV, MAP との比定を示し、それらが形象真実論批判に相当するものであることを現わした。小林守氏も『中観莊嚴論』に見られる形象真実説 (JIBS. No.33-1, 1984年12月) p.(72)<sup>3-4</sup> で MAK 46-51 を形象真実論批判と考えておられる。他方、一郷正道氏によれば、MAK 46-49 を形象真実論（有相唯識）批判とされ、MAK 50-51 は形象虚偽論（無相唯識）批判とされる。同氏『中観莊嚴論の研究』（1985年9月）pp.43<sup>23</sup>-50<sup>27</sup>, 特に p.50<sup>7-9</sup>, pp.145<sup>14</sup>-148<sup>9</sup>, pp.148<sup>10</sup>-149<sup>11</sup>. 同氏『ダルマキールティとジャーシラタラクシタ』（雲井昭善博士古稀記念仏教と異宗教）pp.284<sup>1</sup>-286<sup>15</sup>. 白崎顯成氏も『Jitai の紹介する唯識説』（仏教論叢、第28号、1984年9月）p.113 下。で一郷氏と同意見を示され、また MAK 46-49 で形象真実論が三区<sup>(219)</sup>分され批判されることを述べておられる（氏の表現によれば「有相唯識の三派の批判」）。しかし、MAK 46-49 と三区<sup>(219)</sup>分との個々の対応関係については言明されていない。

(219) AAPV, p.626<sup>17-20</sup>. English tr. Part I, p.48<sup>3-12</sup>. 同 fn (204) MAK 46, MAV, MAP (cf. 本稿 fn (12)) を基に理解を示した。

立になってしまう〉ことを示している。そして MAK 47, 48 でその二種のうちの一つである、知と形象との、1) 〈一対一対応〉の場合について言及し、矛盾を指摘している<sup>(220)</sup>と考える。一方、2) MAK 49 では知と形象との〈多対多対応〉の場合の矛盾を検証し<sup>(221)</sup>、さらに、MAK 50, 51 で多様不二論 (Citrādvaita 論)<sup>(222)</sup>を論難している<sup>(223)</sup>と考える。その根拠は、1) 〈一対一対応〉については後に示す。2) MAK 49 では、対論者の主張を、知と形象との〈多対多対応関係〉として Śāntaraksita 自身がとらえている<sup>(223)</sup>。また、その場合、知は多なる性質を帯びる点で原子 (paramāṇu) の場合の矛盾を内包することになると指摘する<sup>(224)</sup>に対し、知と原子とは異質なものである。つまり前者は具象的でない性質のもの (amūrtatva)、後者は具象的な性質のもの (mūrtatva) であると両者を峻別する根拠を提示し、その論難を回避しようとする<sup>(223)</sup>のは、先に示した如く Śākyabuddhi である<sup>(224)</sup>。

3) MAK 50, 51 で多様不二論が批判的に吟味されているとは、かつて示したところ<sup>(225)</sup>である。再度、その内容に根拠を求めてみよう。それに対する解説は Kamalāsīla の MAP や Haribhadra の AAPV に知られるので、Skt の得られる Haribhadra のものを基に検証する。対論者の見解として次のものがある。<sup>(226)</sup>  
〈単一な知こそが、多様な本性を把握するものである (āgrhita-citra-rūpam)、またどおして、多様性と単一性の両者が (citratkatvayor) 矛盾したものである

(220) AAPV. pp. 626<sup>20</sup>-627<sup>1</sup>. English tr. Part I. pp. 48<sup>13</sup>-49<sup>16</sup>. MAK 47, MAV との比定は同 fn (205).

小林守氏は前掲論文で、MAK 46, 47 を「(形象) 真実論に立てば知識の一性は否定されるという、(形象) 真実論に対する一般的批判と規定してよい」との理解を示され、その根拠を「〈形象の多性→知識の一性の否定〉を証明することにある」とされるが、この根拠は MAK 50, 51 の多様不二 (citrādvaita) 論批判にも適合してしまうのではないだろうか。やはり、筆者は、MAK 46 を形象と知との〈一対一対応〉を批判する総論 47 に対する各論と考える。

(221) AAPV. pp. 627<sup>2</sup>-628<sup>9</sup>. English tr. Part I. pp. 49<sup>17</sup>-54<sup>15</sup>. MAK 49, MAV, MAP との比定は同 fn (206)-(214).

(222) AAPV. pp. 628<sup>7</sup>-629<sup>9</sup>. English tr. Part I. pp. 54<sup>16</sup>-58<sup>25</sup>. MAV, MAP との比定は同 fn (215)-(217). なおこの部分は MAK 50, 51 に対する注釈である。本稿 fn (29) (30).

(223) 本稿 fn (221).

(224) 本稿 fn (28).

(225) 本稿 fn (29) (30).

(226) AAPV. p. 628<sup>7</sup>.

のか。なぜなら、多様なものが、単一なものとして (citratvam ekatvam) 顕現するからである。<sup>(227)</sup> 瞑想と安穩に区別はないから、多も一である (citram apy<sup>(228)</sup> ekam) 》それに対し、以下のように答弁される。〈二つの対立したものも、単一な本性のものとしてあるなら、全ての世界は単一な実体のものとなろう。<sup>(229)</sup> 単一なものにとって多様性は矛盾するからである (ekasya citravirodhāt), <sup>(230)</sup> もし区別が把握されないから、不二 (advaita) と考えられるなら、その場合、区別のないものには、これとそれは区別されない故、そういったものは、把握されないから、いかなる二元性 (dvaita) も考えられない。<sup>(231)</sup> この論議は〈一対一〉、〈多対多〉以外に、知は多様な形象を有し、かつ単一である<sup>(231a)</sup>と知のみに関して言い得る知の特殊性を提唱する理論、つまり Citrādvaita 理論を巡ってのものであると判断し得ると思われる。

さて、1) MAK 47, 48 を知と形象との〈一対一対応関係〉に言及するものであるとの根拠を同じく Haribhadra の AAPV を基に検証してみる。

〈またもし、知には、一度に知覚される性質があるから、単一な性質 (ekatva)<sup>(232...)</sup> のものであると決定されるなら、その場合、諸の形象は、単一な知 (ekajñāna) と別なものではないから、知の本性の如く、単一であることは避け難い。

(反論) そういうふうに [知も形象も共に単一な性質のものとして] あるのである。

(答論) そのようには、あり得ない。というのは、一つの形象が、動性等の特性を有して顕現するなら、その時、残りの諸の形象も、先の形象と異ならない特徴のものであるから、全く同じ特色のものとなろう。したがって、多様な形象を知覚すること (vaicitryākārānubhava) は、相容れられない。それ故に、諸の形象は、まさしく種々にして一定した性質のもの (nānātvam

(227) AAPV. p. 628<sup>12</sup>.

(228) AAPV. p. 629<sup>1</sup>.

(229) AAPV. p. 628<sup>15-16</sup>.

(230) AAPV. p. 628<sup>27-28</sup>.

(231) AAPV. p. 629<sup>4-6</sup>.

(231a) cf. 本稿 fn (29) (30).

(232) AAPV. pp. 626<sup>18</sup>-627<sup>1</sup>. English tr. Part I. pp. 48<sup>8</sup>-49<sup>16</sup>. MAK 47, MAV との比定は同 fn (205).

aikāntikam) であるから、単一性と多様性の両者には (ekāṇekatvayoḥ), 相互に対立した属性が結び付いているから、まさしく最高の真実として (pāramārthikam) 形象と知の両者には (ākāravijñānayoḥ), 多様性 (nānātva) が打ち立てられる [互いに単一なものではない]。したがって、[知と形象の両者は] 不二と理解されている理論 (abhyupagatādvayanaya) は、破棄される。<sup>232)</sup>

ここでは、知と形象との〈一対一対応関係〉が争点となっており、両者には、多様性があり得る故、〈一対一対応〉の矛盾が指摘されている。

したがって Śāntarakṣita にも、形象真実論を三区分して検証する方法があることが知られると思う。この、知と形象との 1) 一対一対応、2) 多対多対応、3) 多様不二論、を各々先に吟味した Kamalāśīla の Māl のもの<sup>(233)</sup>と照合すれば、同一内容のものであり、いかなる理論が論難の対象となっているかが理解されると思う。

Kamalāśīla や Haribhadra の解説を通じて、Śāntarakṣita にも、形象真実論を三区分し、また形象虚偽論についても、無垢論と有垢論の対論形式を取っている点で、二区分する検証方法のあったことが知られると思う。この唯識学派の理論に対する Śāntarakṣita や Kamalāśīla の検証方法が、おそらく後代のチベット宗義書 (grub mtha') における、検証方法のソースとなったか、あるいは少なくともそのアイデアのヒントとなったと思われるのである。

但し、1) の知と形象との〈一対一対応〉の理論が、実際に Śāntarakṣita や Kamalāśīla の時代にインドに実在したかどうかは検討を要しよう。しかし、唯識派の理論を論難し、中観の真理——一切法無自性——へと修習 (bhāvanā) を通じ、その一つとして理論的検証を通じて導こうとする Śāntarakṣita や Kamalāśīla にとって、あらゆるケースを想定して、余すところなく論難しなければならない故、その検証方法として必然的に 1) の場合も登場して来るわけである。つまり、常に実在した理論のみを論難の対象としているとは限らないと思われる。したがって、実際にそのような理論が実在したか否かと、検証方法として俎上に乗せられることとは別個に取り扱う必要があると思える。想

(233) 資料 Māl 和訳研究 [I. I. B. I. ①]-[I. I. B. I. ②] 及び、第二部, I. [1]-[3].

定し得る限りの選択肢を設け、各々に対して論理的整合性を徹底的に追究することこそ、少くとも Śāntarakṣita や Kamalaśīla の Yukti による検証方法である。

なお、形象真実論を三区分する着想の原型、すなわち形象と知の〈一対一〉〈多対多〉〈多対一〉対応というものも、Jñānagarbha の SDK 14 に<sup>(234)</sup> 溯源し得ようし、さらに Dharmakīrti の一・多を視点とする論難法に<sup>(235)</sup> アイデアのヒントがあると言えるであろう。

この論考の最初の問題にもどるが、一・多の観点から知と形象との整合・不整合を問うことが可能となるのは、その知と形象との間に類似性 (tatsārūpya) を前提としてのことである。したがって、MAK 50, 51 の多様不二論の論難は、一・多の不整合性を指摘する観点からなされているわけである故、その二偈は、知と形象との類似性を前提としている形象真実論批判として取り扱われるべきものであることが知られる。

## 結 論

以上よりして、形象真実論に対して三選択肢を設け吟味する方法及び形象虚偽論に関して、無迷乱で清浄な状態での虚偽な形象の有・無を問うアイデアが、後代チベットの宗義書における、一卵半塊論、主客同数論、多様不二論という形象真実論三種と無垢・有垢論という形象虚偽論二種の分類法のヒントになった、少くとも、その発想は Śāntarakṣita に溯源され得ることが、Kamalaśīla, Haribhadra の解説によってより明確になると考えられる。

全ての訳文と理解は、筆者の責任であるが、かつて一郷正道、御牧克己、佐々木恵精各先生に Māl の読解につき指導を受け得ましたことを感謝致します。(1987. 11. 3)

(234) SDNS (2). fn (22).

(235) PV III (211). 戸崎(出) pp.311-2. cf. 本稿、第一部, I, II.

